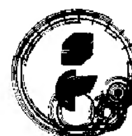
بسم الله الرحمن الرحیم

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق.
[الاسفار الاربعه. فارسی]
ترجمه اسفار / صدرالمتالهین شیرازی (ملاصدرا)؛
ترجمه محمد خواجوی.— [تهران]: مولی، ۱۳۷۸ -.
ج.
ISBN 964-5996-39-2 (ج. ۱):
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
مندرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول
از خلق به حق .-- .-- ج. ۳.
ترجمه اسفار اربعه: سفر سوم از حق به خلق .--
(ج. ۳. ق. ۱،)۲؛ چاپ اول: ۱۳۷۹.
ISBN 5996-43-0 (ج. ۳ ق. ۲) .--ISBN
964-5996-42-2 (ج. ۳. ق. ۱)
۱. فلسفه اسلامی -- قرن ۱۱ق. الف. خواجوی، محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: اسفارالاربعه. فارسی.

B ۱۸۹/۱
ف ت/ ۴ الف۸۲ص
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران ۹۱۰۴-۷۸م.



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب ـ چهارراه ابوریحان ـ شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۴۰۹۲۴۳ ـ نمابر: ۶۹۴۶۴۲۹ ـ ص. پ. ۷۴۶ ـ ۱۳۱۴۵

۱۰۷/۲
۸۳

شابک: ۰ ـ ۲۳ ـ ۵۹۹۶ ـ ۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 23 - 0

ترجمهٔ اسفار اربعه
سفر سوم ـ جلد دوم
صدرالمتألهین شیرازی ـ ملاصدرا
ترجمه: محمد خواجوی

چاپ اول: ۱۳۷۹ = ۱۴۲۱
چاپ دوم: ۱۳۸۳ = ۱۴۲۵
تعداد: ۱۶۰۰ نسخه
لیتوگرافی: تصویر
چاپخانه: ایران مصور
صحافی: امین
حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق ثنایی
نگارهٔ روی جلد: استاد زینت‌السادات امامی
۴۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

موقف هشتم: عنایت حق‌تعالی

(۸۱-۲۱۴)

موقف نهم: فیض حق‌تعالی

(۲۹۳-۲۱۷)

موقف دهم: دوام جود و بخشش حق‌تعالی

(۳۴۱-۲۹۷)

فهارس

(۳۶۴-۳۴۳)

ترجمهٔ اسفار ـ سفر سوم

موقف پنجم

حیّ بودنِ حق تعالی

موقف پنجم

در «حیّ» بودن حق تعالی

حیاتی که نزد ما در این عالم است، به‌واسطهٔ ادراک و فعل تمامی می‌یابد، و حیات دربارهٔ بیشتر موجودات، جز احساس نیست، و همین‌طور فعل، جز تحریک مکانی که برانگیختهٔ از شوق است نمی‌باشد، و این دو اثر، برانگیختهٔ از دو قوّهٔ مختلف‌اند، یکی از آن‌دو مُدرِک است و دیگری متحرک، پس هرکس که ادراکش از احساس برتر باشد ـ مانند تعقّل و امثال آن ـ و فعلش بلند قدرتر از مباشرت تحریک باشد ـ مانند ابداع و شبیه آن ـ اطلاق نام حیات بر او به‌حسب معنی سزاوارتر است؛ سپس (گوییم:) اگر نفس، آنچه مبدأ ادراکش به‌عینه نفس آنچه که مبدأ فعلش است ـ بدون تغایر ـ باشد به‌طوری که ادراکش به‌عینه فعل و ابداعش باشد، باز هم به این اسم سزاوار است ـ به‌واسطهٔ دور بودنش از ترکیب ـ برای اینکه ترکیب، مستلزم امکان و نیازمندی است ـ به‌سبب احتیاج مرکب در قوام وجودش به غیرخودش ـ و امکان خود نوعی از عدم است در مقابل وجود، و مرگ مقابل حیات، و نابودی مقابل بقا، پس «حیّ» حقیقی موجودی است که در او ترکیب قوا نباشد.

و جایز و واجب است که واجب‌الوجود، بسیط حقیقی و از حیث ذات و صفت یگانه، و از جهت قوّه و قدرت یکتا و تنها باشد، و اینکه نفس تعقّلش مر اشیاء را، نفس صدور آنها از وی باشد، و یک معنای بسیط او اینکه: کُل را تعقّل کرده و منشأ کُل است، پس او به اسم حیات، از تمام زندگان سزاوارتر و شایسته‌تر است، زیرا او

زنده‌کنندهٔ موجودات و بخشندهٔ وجود و کمال وجود، مانند علم و قدرت است مر هر صاحب وجود و علم و قدرت را.

بدان که صورت ادراکی که در ما پدید آمده و سبب صورت موجود صناعی می‌گردد، اگر نفس وجودش کافی باشد که از آن صورت صناعی پدید آید، یعنی صورت ادراکی، بالفعل مبدأ آنچه که برای آن صورت است باشد، باید ادراک در ما به‌عینه همان قدرت باشد، پس ما از آن حیث که عالِمیم، قادریم، و معلوم و مقدور ما یک ذات است ـ بدون اختلاف و تغایر ـ ولی این‌گونه نیست، بلکه بسیار می‌شود که ما اشیائی را ادراک می‌کنیم و مشتاق آنها هستیم، ولی قدرت تحصیل آنها را نداریم، و آنچه را که تحصیلش نیز برای ما امکان‌پذیر است ـ مثلاً مانند نوشتن ـ تحصیل ما مر آن را در خارج، نفس ادراک ما مر آن را کافی نیست، بلکه با این (ادراک)، نیاز به اراده‌ای متجدِّدِ برانگیختهٔ از قوّهٔ شوقی دارد که آن را به حرکت در آورد، و از آن‌دو ـ باهم ـ قوّهٔ محرِّکِ مزاول (ممارس) برانگیخته شده و این قوّهٔ فاعلِ مزاول، اعصاب و آلات عضوی را به حرکت در آورد، سپس این آلات طبیعی، آلات خارجی را به حرکت در آورد، پس از آن مادهٔ موضوع صناعت را ـ مانند کاغذ و یا صفحه در این مَثل ـ به حرکت در آورد.

از این‌روی نفسِ وجود صور علمی، نه قدرت است و نه اراده، بلکه قدرت در ما، نزد مبدأ محرِّک است، اراده هم قدرت نیست و قدرت هم فعل نمی‌باشد، بلکه امکان فعل و قوّهٔ تحصیل می‌باشد و این صورت، محرِّک شوق و اراده است و هردو، محرِّک قدرت‌اند، و قدرت، محرِّک آلت محرِّک، برای قابلِ متحرک می‌باشد، بنابراین محرِّکِ محرِّکی است که محرِّک شئی متحرک می‌باشد، و هر یک از این محرک‌ها، غیرخودش را به حرکت نمی‌آورد مگر آنکه به‌عینه حرکت می‌کند، برای اینکه همگان آمیختهٔ با نارسایی و نقص و عدم‌اند، و اگر یکی از آنها درباب خودش تامِّ قوی باشد، درباب فعل و ایجاد، از غیرخودش کفایت می‌کند.

پس تصوّر ادراکی مثلاً، اگر وجودش شدید و حصولش قوی باشد، باید به‌عینه مرجِّح و داعی برای فعل، و موجب برای افاضتش در خارج باشد، و به‌عینه اراده و قدرت نیز باشد، و پیش از این گفته آمد که: علم او به نظام اتم، به‌عینه ارادهٔ او است؛ و

نیز تحقق و ثبوت یافته: قدرتی که او راست عبارت از این است که ذاتش عاقلِ کُل است، تعقّلی که مبدأ کُل است نه برگرفتهٔ از کُل، و تعقّلی که وجود ذاتش و عین انیّتش می‌باشد، نه امری زائد بر وجود و هویتش، و اینکه این عقل اوّل به‌عینه ارادهٔ ازلی است که خالی از آمیزش با غَرض و هدف و لِمیّت (چرائی) ـ جز نفس این اراده که وجود موجودات را در پی دارد ـ می‌باشد، همچنان که عشقِ چیزی، عشقِ لوازم و آثار آن چیز را در پی دارد، بنابراین شخصی که مثلاً شخص دیگری را دوست می‌دارد، تمام لوازم و آثار و افعال او را ـ به‌گونهٔ تبعیّت ـ دوست می‌دارد، پس خداوند هر چیزی را که مجعول او است ـ به تبع محبت به ذاتش ـ دوست می‌دارد، و این همان ارادهٔ او است که خالی از اشکال و عیب می‌باشد، و هرکس که دربارهٔ ارادهٔ خداوند غیر این اعتقاد داشته باشد، از این راه درست انحراف جسته و در صفات و اسماء او اِلحاد ورزیده است.

بنابراین لازم و واجب است که معنی «حیّ» دربارهٔ خداوند این‌گونه تحقق و ثبوت یابد ـ یعنی درّاکِ فعّال ـ پس ادراک همان‌گونه است که دانستی و فعل هم آن‌گونه است که دانستی، و هردو ـ از حیث مبدأ و اضافه و اثر ـ یک چیزاند.

پیش از این گفته آمد که: صفات نخستین واجب‌تعالی، همان‌گونه که تمامشان موجود به یک وجوداند و شایسته این اسماء ـ از حیث صدق معانیشان بر آن (وجود) ـ می‌باشند، همین‌طور اضافی‌ها تمامشان، بازگشت به یک اضافه دارند که شایستهٔ اسماء اضافی ـ به‌واسطهٔ صدق معانی آنها بر آن (اضافه) ـ می‌باشند؛ پس همان‌گونه که یک وجود دربارهٔ او، علم و قدرت و حیات است، همین‌طور اضافهٔ آن وجود به مجعولات، عالِمیّت و خالقیّت و رازقیّت و صانعیّت و اراده و بخشش و جود و غیراینها می‌باشد؛ بنابراین اگر به آنچه از اصول که گفته آمد پی‌بردی و صفات واجبی را تحقق و ثبوت بخشیدی، خواهی دانست که صفت نخستین واجب‌الوجود عبارت از این است که انیّت دارد و موجود ناب و خالصی است که آمیختگی با ماهیت و نقص و امکان، به هیچ‌وجهی از وجوه ندارد.

اما صفات دیگر: بعضیشان معنی و مراد در آنها همین وجود است ـ با اضافه ـ و بعضی دیگرشان این وجود است ـ با سلب ـ و برخی دیگر از آنها مسلّماً کثرت در ذات

او را موجب نمی‌گردند؛ صفاتی که آمیختگی با سلب دارند: مانند اینکه فردی گوید: او اَحد و یکتاست، مراد او از این سخن جز نفس این وجود ـ با این ملاحظه که از او از تمام وجوه سلبِ قسمت شده است ـ نمی‌باشد، یعنی سلب قسمت به اجزای «کمّی» و اجزای وجودی، مانند مادّه و صورت خارجی و یا ذهنی، و به اجزای قولی، مانند جنس و فصل؛ و چنانکه گوییم: او واحد و یگانه و فرد است، مراد ما جز این وجودی که از او مشارِک در جنس و یا در وجوب وجود مسلوب است نمی‌باشد، چنانکه گوییم: او عقل و عاقل و معقول است، مراد ما جز این نیست که از این وجود، آمیزش مادّه و وابستگی آن ـ با اعتبار نوعی اضافه ـ مسلوب است؛ در کتاب شفا این‌گونه گفته است.

و حقیقت آنکه: نزد ما این معنی سلبی، داخل در مفهوم تعقّل و ادراک نمی‌باشد ـ اگر چه آن را درواقع لازم می‌آورد ـ بلکه ادراک عبارت از وجود چیزی برای چیزی و حضورش نزد آن چیز می‌باشد، و مادّه و مادّیات را نه در نفس خودشان و نه نزد چیزی ـ به‌حسب آن وجود ـ هیچ حضوری نیست، پس به‌جهت عینیّت و عدم وجود جمعیشان، پیوسته مجهول می‌باشند، مگر به‌واسطهٔ صورت دیگری که دارای وجود حضوری است، و هرچه که وجود، قوی‌تر باشد، ادراک قوی‌تر است، پس وجود قوی‌تر عبارت از صور عقلی ـ بر درجاتشان در قوّه ـ می‌باشد، پس از آنها مُثُل خیالی و سپس مُثُل حسّی است، و چون در ضعف، منتهی به درجه‌ای شد که صورت مادّی باشد، از ادراک پنهان می‌گردد و حضور و ادراک را نمی‌پذیرد.

اما صفاتی که آمیزش با اضافه دارند: مانند آنکه گوینده‌ای گوید: «اوّل» مرادش از آن، جز اضافهٔ این وجود به کُل ـ اضافهٔ فاعلی و یا امثال آن ـ نمی‌باشد؛ و مانند اینکه گوید: «آخِر» مرادش از آن، جز اضافهٔ وجود بدان ـ اضافهٔ غائی و یا شبیه آن ـ نمی‌باشد؛ چنانکه وقتی «قادر» گفته شود، مراد از آن جز این نیست که او واجب‌الوجود است و مضاف به این است که: وجود غیر او از او واجب و لازم می‌شود و بدو تحقّق و ثبوت می‌یابد؛ و چون «حیّ» گفته شود، مراد از آن اینکه: این وجود عقلی است که با اضافه به صورت کُل که معقول هم هست، به قصد دوم ـ چنانکه پیش از این گفته آمد ـ اخذ می‌شود، برای اینکه «حیّ» عبارت از درّاک فعال است، و قیاس در دیگر صفات

الهی این‌گونه است، و بیان اتحاد آنها در وجود ـ دربارهٔ او ـ و بیان چگونگی نفس ذات احدی مر حقایق آنها را، پیش از این گفته آمد.

بینش دادنی که در آن اشاره‌ای است

بدان که حیات هر زنده‌ای عبارت از نحوه و گونهٔ وجود او می‌باشد، چون حیات عبارت از بودن چیزی است به‌گونه‌ای که از آن، افعالی که از زندگان، از آثار علم و قدرت صادر می‌شود صادر گردد، ولی در بعضی از موجودات زنده، لازم است که بر این کون و وجود، کون و وجود دیگری پیشی داشته باشد، و در بعضی دیگر از آنها لازم نیست که کون و وجود دیگری بر آنها پیشی داشته باشد.

بخش اوّل: مانند اجسام زنده، زیرا حیات این اجسام، بر آنها ـ پس از کون و وجود دیگری که بر این وجود و کونِ حیوانی پیشی دارد ـ وارد می‌شود، برای اینکه این اجسام، اگر وجودشان در نفسشان به‌عینه، بودنشان باشد به گونه‌ای که از آنها افعال حیات صادر شود، باید هرجسمی حیّ و زنده باشد، و اگر این‌گونه نباشد، بلکه بر آنها، این وجود نه از آن‌جهت که اجسام‌اند بلکه از جهت امری دیگر که بدان اختصاص دارد ـ وارد شود، این همان مطلوب است؛ تو را نرسد که گویی: این کون و وجود ـ یعنی بودن شئی به‌گونه‌ای که از آن فعل حیات صادر شود ـ همان است که جسم را تقویم و قوام می‌بخشد؛ چون گوییم: این چیزی که گفتی، در جسم ـ به معنایی که آن جسم به اعتبار آن معنا جنس است ـ جایز و قابل تصوّر است، نه به معنایی که آن جسم به اعتبار آن معنا مادّه است، و سخن ما در دومی است، یعنی در ماهیت جسم، مبرّای از زوائد، زیرا وجودی که اختصاص به ماهیت جسم دارد، به کون و وجود حیوانی تعلّق ندارد، و این کون، امری زائد بر وجود جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ می‌باشد.

اما بخش دوم: در آنچه از اجسام بیرون است می‌باشد، برای اینکه هرچه جسم نیست، ممتنع نیست که وجودش به‌عینه، بودنش به صفت مذکور باشد، بلکه در بیشتر چیزها که جسم نیستند، ایجاب می‌کند که وجودش این وجود باشد، برای اینکه جواهر مفارق و صورت‌های مجرّد، این صفتشان است، یعنی وجودشان به‌عینه همان حیاتشان است، و این به جهت عدم ترکیب آنها از مادّه و صورت است، زیرا وجود آنها

وجود صوری است و تعلّق به امری که بالقوّه است نمی‌گیرد، پس حیات در آنها، چیزی که بدان شئی، زنده می‌باشد نیست، بلکه نفس حیات و زنده بودن است، زیرا محال است که شئی، به‌سبب این وجود، دارای آن وجود گردد، در این‌صورت موقوف بودن شئی برنفس خودش ـ و یا به وجودی دیگر ـ لازم می‌آید، و این خلاف فرض است، چون ما آن را وجودی مفارق و جُدای از مادّه ـ که قابل و پذیرای کون و وجودی پس از کون و وجود دیگر است ـ فرض کرده بودیم، و باز سخن را نقل به آن وجود کرده و تسلسل پیدا می‌کند، بلکه کار در حیات و نظایر آن ـ همچنان که در باب اصل وجود و «مضاف» و «أین» و «متصل» و امثال اینها و واجب‌الوجود دانستی ـ سزاوارتر از این است که حیاتش عین وجودش باشد، چون بسیط حقیقی است.

بدان که مفهوم حیات غیر از مفهوم علم و قدرت است، گویی که مبدأ آن‌دو می‌باشد؛ و بیشتر از متأخران چون فرق بین معنی و هویّت را ندانستند، در اینکه حیات ـ دربارهٔ حق‌تعالی ـ آیا صفتی زائد بر ادراک و فعل است و یا خیر! اختلاف پیدا کردند؛ سپس در اثبات آن دربارهٔ حق‌تعالی، بر این امر تکیه کردند که: شرایع حقّهٔ الهی، اطلاق این ها را بر او تعالی جایز شمرده است.

حقیقت آنکه: حکم حیات، مانند حکم غیر آن از صفات کمالی است، یعنی اینکه از کمالات موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشد، و هرچه که کمال برای موجود مطلق و یا برای موجود ـ از آن‌روی که موجود است بدون اختصاص به امری طبیعی و یا مقداری و یا عددی ـ می‌باشد، ناگزیر از ثبوتش برای مبدأ وجود و فاعل آن است، زیرا فاعلِ بخشندهٔ وجود و کمال آن، بدان کمال سزاوارتر است؛ سپس (گوییم:) شکی نیست که مفهوم حیات، غیر از مفهوم علم و قدرت است، زیرا امکان دارد که صاحب حیاتی را تصوّر کرد که در وقتی از اوقات چیزی را بالفعل نمی‌داند و از او هیچ حرکتی و کاری در بعضی از زمان‌ها صادر نمی‌گردد، این شخص از حیّ و زنده بودن بیرون نمی‌رود، پس حیات دربارهٔ ما عبارت از کون و بودنی است که مصدر ادراک و فعل می‌باشد، لذا قوّهٔ ادراک و قوّهٔ فعل، گویی دو آلت برای کون مذکورانند و آن، مصدر آن‌دو می‌باشد؛ ولی این امر دربارهٔ حق‌تعالی امکان‌پذیر نیست، به‌واسطهٔ برتر بودنش از اختلاف قوا و آلات نفسانی، بنابراین حیات، مانند دیگر صفات او از علم و

قدرت و اراده، همگیشان در یک‌درجهٔ از وجوداند و همگی را یک هویّت و یک تشخص است، با این همه مفهوم حیات غیر از مفهوم علم است و هردو غیر از مفهوم قدرت، و قدرت غیر از مفهوم اراده - چنانکه بارها گفته آمد - پس برهان، بر اثبات این معنی کمالی او - به‌گونه‌ای اعلا و برتر - اقامه شده است، چنانکه بر اثبات علم و قدرت و اراده - به‌گونه‌ای اعلا و برتر - اقامه شده است.

هشدار

اما چیزی که محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) قدس‌سرّه در رسالهٔ مسئلهٔ علم گفته: مستند در اثبات حیات اینکه: خردمندان قصد وصف او را به‌واسطهٔ طرف برتر - از دو طرف نقیض - کردند، و چون وی را توصیف به علم و قدرت کردند و پی‌بردند چیزی که حیات ندارد، اتصافش به آن‌دو ممتنع است، او را به آن (حیات) توصیف کردند، به ویژه که آن از مرگ - که ضد آن می‌باشد - برتر است؛ پایان سخن او؛ خالی از سستی و نارسایی نیست، برای اینکه مستندی که بیان داشته درنهایت ضعف است، زیرا هر چیز که برتر از دوطرف نقیض بر مقابلش باشد، اثباتش برای او تعالی جایز نیست، برای اینکه صلابت و سختی، از نرمی و سستی برتر است، و حرکت، از سکون برتر است، و کُروی بودن برترین شکل‌هاست، بلکه شرط در اتصاف او به امرِ کمالی که برتر از نقیض آن است اینکه: آن امر از عوارض ذاتی موجود - از آن‌روی که موجود است - باشد، وگرنه اتصافش بدان محال است.

پس حکیم الهی که بحث از صفات او می‌کند، در اثبات صفت حیات برای او ناگزیر از این است که نخست معنی حیات را به‌گونه‌ای که جایز است عارض مطلق وجود شود و برای آن کمال باشد، حاصل کند و درخواست عروض آن (حیات) را بر موجودی بدان‌گونه که برای آن موجود استعدادی خاص و یا اختصاص به نوعی از انواع موجود مطلق باشد نداشته باشد، و نه اینکه این‌گونه عارض شدنش، مستلزم تکثّر و یا تغییری و یا نیاز به چیزی باشد، حال اگر این‌گونه حصول پیدا کرد، آن را برای واجب‌الوجود اثبات نماید، چون او مبدأ دیگر موجودات و کمالات آنها است، و بخشندهٔ کمال مطلق، به این کمال، از غیرخودش سزاوارتر است.

اما حدیثی که از عالِم اهل بیت نبوت علیهم‌السلام نقل کرده که: هل سمّی عالماً و قادراً الّاانه و هب‌العلم للعلماء والقدرة للقادرین، و کلّما میزتموه باوهامکم فی ادق معانیه فهو مخلوق مثلکم مردود الیکم، و الباری تعالی واهب الحیوة و مقدّرالموت، و لعل النمل الصغار توهم ان لله زبانیین ـ کمالها ـ فانها تتصوّران عدمهمانقصان لمن لایکونان له، و هکذا حال العقلاء فی ما یصفون الله فیما احسب، والی‌الله المفزع؛ یعنی: خداوند جز آنکه علم را به عُلما بخشیده و قدرت را به قادران، عالِم و قادر نامیده نمی‌شود، و آنچه را که به‌وسیلهٔ قوّهٔ وهم و خیال خود در باریک‌ترین معانی از هم امتیاز می‌دهید (و به‌نام خدا می‌دانید) او آفریده‌ای همچون شما است و به‌سوی خودتان بازمی‌گردد، درحالی که باری‌تعالی بخشندهٔ حیات و مقدِّر کنندهٔ مرگ است، و شاید مورچهٔ کوچک پندارد که خدای را دو نیش ـ آن‌گونه که او راست ـ می‌باشد، زیرا پندارد، عدم آن‌دو نیش، برای آنکه آن‌دو را ندارد نقصان است، حال عقلا و خردمندان هم در آنچه که خداوند را ـ در پندار ـ توصیف می‌کنند این‌گونه است، پناه به خداوند [1].

حدیث درنهایت شرف و درستی است، و در آن اشاره است به مسلکی که درباب اثبات صفات کمالی برای او تعالی بیان داشتیم [2] که: او بخشندهٔ علم و قدرت و حیات است، و اینها صفات کمالی، برای مطلق موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشند، و صفت کمالی برای موجود، وقتی در معلول پدید آمد، وجودش را ناگزیر از علّتی ـ به‌گونه‌ای اعلا و برتر ـ می‌باشد.

اما آنچه از نارسایی خردِ خردمندان ـ در آنچه که خداوند را بدان توصیف می‌کنند ـ از درجهٔ رسیدن به معرفت حقایق صفات اشاره فرمود، آن‌هم هیچ خصوصیّتی به چیزی از صفات ـ مثلاً مانند حیات ـ ندارد، بلکه آن در دیگر صفاتش جاری است،

۱. یعنی: خدای را به خدا بشناسید، پس به‌واسطهٔ وصفش مر نفسش را، او را توصیف کنید و به نورش وی را بشناسید. «سبزواری» ۲. نکند که کلام آن حضرت(ع) را حمل بر آن‌گونه که معتزلیان فهمیده‌اند کنی که قائل به نیابت در صفات‌اند، مبادی را رها کن و غایات را بگیر، آنجا که امام فرموده: آیا خداوند عالِم نامیده می‌شود! .. مانند سخن کسی است که گوید، آیا عالِم نامیده می‌شود! جز آنکه افعال محکم را انجام داده و بر ذات او تعالی، آنچه بر صفت علم مترتب می‌گردد، مترتّب گردد ـ اگر باشد ـ ولی ذات او از آن (صفت) نیابت دارد، هرگز! جناب الهی از این پندار تباه و رأی فاسد دور است، بلکه صفت، مقول به تشکیک است ـ چنانکه گفته ـ و منحصر در معنیِ قائم به غیر نیست. پس این صفتی مستقلِ واجب حقِ حقیقی صفت می‌باشد که اصلاً سلب صفت از آن جایز نیست «سبزواری»

برای اینکه مراتب تمام صفات حقیقی، مرتبه صفت وجود و وجوب است، همان‌گونه که بعضی از (مراتب) وجود، واجب بالذات است ـ با اینکه مفهومش مشترک بین موجودات می‌باشد ـ همین‌طور بعضی از (مراتب) علم، واجب‌الوجودِ بالذات است ـ با اشتراک مفهومش بین علم قدیم و علم حادث ـ و همین‌طور از قدرت، قدرت قدیم واجبی است، و از اراده، ارادهٔ قائمِ بالذات ـ با اشتراک مذکور ـ می‌باشد، و حکم در تمام صفات حقیقی که از حیث معنی بین واجب و ممکن مشترک‌اند این‌گونه است، ولی گروهی از خردمندان ـ آنان که حق را به حق متعال شناختند و صفاتش را به صفاتش نه به غیر او از ممکنات ـ به‌واسطهٔ بیرون رفتنشان از این نشأه و جهان نفسانی، و فنایشان از ذات و هویّات خودشان، و قیام قیامت دربارهشان (تحقق یافته)، آنان آنچه را که دیگر خردوران نمی‌بینند مشاهده می‌کنند و آنچه را غیر اینان نمی‌بینند می‌بینند [1].

۱. مراد از خردوران، صاحبان عقول جزئی‌اند که آمیختهٔ با اوهام می‌باشد، و هدف دفع شبههٔ معطّلان است که سستی و ناتوانی را ـ به‌جهت بدی افهامشان از این حدیث ـ جایز می‌شمرند و باب تحصیل معارف‌الهی را بسته می‌دارند... «سبزواری»

ترجمهٔ اسفار ـ سفر سوم

موقف ششم

سمیع و بصیر بودنِ حق تعالی

موقف ششم

در سمیع و بصیر بودن حق‌تعالی

در شریعت حَقّهٔ ما ـ و بلکه از ضروریّات این دین مبین که با قرآن و حدیث متواتر و اجماع گروهی از (علمای) امّت معلوم است ـ آمده که: باری‌تعالی سمیع و بصیر است، و در مندرج بودن این دو صفت در تحت مطلق علم و بازگشتشان به علمِ به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها، و یا اینکه این‌دو، دو صفت زائد بر مطلق علم‌اند اختلاف‌نظر دارند.

برخی از متکلّمان، مانند مشایخ امامی مذهبان ما چون محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) قدس‌سره و چون شیخ اشعری و متابعان او، مطابق با تمام فلاسفه که علم حق‌تعالی را به جزئیات و به‌آنچه غیر ذاتش از هویات ـ به‌گونهٔ مخصوصِ وجودیِ شهودی ـ است نفی می‌کنند، آن‌دو را به مطلق علم بازگشت داده و «سمع» را تأویل به نفس علم به شنیدنی‌ها، و «بصر» را تأویل به نفس علم به دیدنی‌ها می‌کنند؛ و بعضی از آنان آن‌دو را، دو ادراک حسّی قرار داده‌اند، یا بنابر اعتقاد به تجسّم، و یا بنابر مباشرت (و واسطه بودن) اجسام دربارهٔ او تعالی، و او از آنچه ستمکاران گویند بسی برتر است؛ و یا اعتقاد اینکه احساس دربارهٔ او ـ به‌واسطهٔ مبرّا بودنش از نارسایی و نیاز به آلت ـ به‌غیر آلت حاصل است، اگرچه در ما ـ به‌واسطهٔ نارسائیمان ـ جز با آلت حصول پیدا نمی‌کند.

این سخن کوتاه ـ اگرچه از دانشمندی استوار در حکمت صادر شده است ـ احتمال وجه درست و جایزی دارد، جز آنکه بسیاری از متکلمان جِدال‌گر پی‌نبردند که: احساس به‌عینه، نفسِ قصور و کوتاهی در مُدرِک و مُدرَک ـ هردو ـ می‌باشد؛ خلاصه

آنکه: سمع و بصر او، یا نفس احساس ـ به معنایی که مردمان آن را فهمیده‌اند ـ می‌باشد، و یا مطلق علم به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها است.

تحقیق آنکه: مفهوم سمع و بصر، غیر از مفهوم علم است، و آن‌دو، دو علم مخصوص‌اند که زائد بر مطلق علم‌اند، و حصول مفهوم آن‌دو نیز وقتی نزد عقل جایز باشد که بر مطلق موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ عارض گردد، به‌گونه‌ای که تجسّم و تغیّر و انفعال در معروض آن‌دو لازم نیاید، از اثبات آن‌دو برای او تعالی گزیری نیست، زیرا دانستی که مِلاک جزئیت و شخصیّت، مجرّد احساس نیست، چون هیچ چیزی جز در نزد حسّ تشخص پیدا نمی‌کند، بلکه مِلاک آن عبارت از گونه‌ای از وجود خاص است، و اینکه وجود و تشخص درواقع یک‌چیزاند و به‌واسطهٔ مفهوم تغایر پیدا می‌کنند، و نیز دانستی که حق‌متعال، هویّات خارجی را با شخصیّاتشان ـ به‌گونه‌ای که وجودشان در نفسشان عبارت از حضورشان نزد او و معلوم بودنشان برای او است ـ می‌داند، و این شهود اشراقی که تعلّق به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها دارد، بر مطلق علم به آن‌دو، اگرچه به‌گونهٔ کلّی باشد ـ چنانکه در علم ارتسامی کلی می‌باشد ـ زائد است، پس شهود شنیدنی‌ها، سمع است و شهود دیدنی‌ها، بصر؛ بنابراین از آنچه گفتیم دانستی که سمع و بصر او، به مطلق علم بازگشت ندارند، بلکه اگر کسی عکس آن را دربارهٔ آن‌دو گوید، سزاوارتر و نزدیک‌تر به حقیقت است، یعنی چنانکه صاحب کتاب حکمت‌الاشراق گفته: علم او بازگشت به بصرش دارد، نه اینکه بصرش بازگشت به علمش دارد.

روشن ساختنی عرشی

بدان که حقیقت اِبصار و بینایی، آن‌گونه که مشهور است و همگان آن را می‌فهمند نیست، یعنی نه به انطباع و نقش شدن شبح دیده شونده است در عضو جلیدی و انفعال آن (عضو جلیدی) از وی ـ چنانکه طبیعیان گویند ـ و نه به‌واسطهٔ خارج شدن شعاع است بر شکل مخروطی بین چشم و دیده‌شونده، خواه شعاع، جسمی موجود در خارج باشد و یا چیز دیگری، و نه آن‌گونه که شیخ مقتول (شیخ‌اشراق) معتقد است که: نفس به‌واسطهٔ بدن و وضعش با قیاس به صورت مادّی است که علم حضوری به

این صورت مادّی واقع می‌گردد؛ زیرا نزد ما همهٔ این آراء باطل است، چنانکه در مقام خودش به تفصیل آمده است؛ بلکه حقیقت اِبصار نزد ما عبارت از انشاء و ایجاد نفس است مر صورت مثالی را که در عالَم تمثل، مجرد از مادّه طبیعی نزدش حاضر است، و نسبت نفس بدان، نسبت فاعل انشاء و ایجاد کنندهٔ فعل است بدان فعل، نه نسبت قابلِ کمالی که بدان کمال استکمال پیدا می‌کند [۱].

در اِبصار، نیاز به وجود این آلت عضوی و وجود صورت طبیعی و وضع مخصوص بین آن‌دو و عدم چیزی مانع بین آن‌دو و غیراینها از شرایط، از آن‌جهت نیست که مطلق اِبصار جز با این شرایط تحقق پیدا نمی‌کند، وگرنه اِبصار در حالت خواب و یا امثال آن تحقق نمی‌یافت، بلکه این (شرایط) برای آن است که نفس در آغاز فطرتش از حیث وجود ضعیف بوده و در قوام وجودش از مادّهٔ بدنی ـ و همین‌طور در ادراکاتش ـ بی‌نیاز نیست؛ پس همان‌طور که وجودش غیر وجود بدن است ـ اگرچه در وجود بدان نیازمند است ـ همین‌طور ادراک بصری او به این عضو نمی‌باشد ـ اگرچه در اِبصار بدان نیازمند است ـ و همان‌گونه که این شأن و مقام را دارد که ـ هنگام استکمالش به نوعی از استکمال ـ از این بدن طبیعی بی‌نیاز شود، همین‌طور این شأن و مقام را هم دارد که وقتی از این اعضاء و انفعالات آنها بی‌نیاز شد، اشیاء را ادراک نماید ـ ادراکی جزئی بصری و یا مانند آن ـ.

خلاصه آنکه: ما این مسئله را آن‌گونه که شایسته‌اش بود روشن ساختیم و بیانش در مباحث علم نفس ـ به‌گونه‌ای که هیچ شکی برای صاحب انصافِ دارای قلب پاک باقی نماند ـ خواهد آمد که: اِبصار، بدون آلت و انفعالِ آلت و بدون انفعالِ نفس هم تحقق می‌پذیرد، چون آن (نفس) فاعل صور دیده‌شونده است نه قابل آنها.

و چون این ثابت شد که: نفسِ مجرّدِ از عالَم طبیعت، صور جزئی دیده شونده را به دیدهٔ خاصّش که عین ذاتش می‌باشد ادراک می‌کند، دانسته می‌شود که مطلق اِبصار از

۱. فرق بین اعتقاد او قدس سره و طبیعیان، پس از اینکه دیده‌شوندهٔ بالذات صورت دیگری غیر از صورتی که در ماده است می‌باشد باهم اشتراک دارند، در این است که صورت نزد آنان، قائم به قوای نفس است ـ قیامی حلولی ـ و نزد او قائم به نفس است ـ قیام صدوری ـ و اینکه صورت، از جانب بخشندهٔ صورت‌ها بر قوا افاضه می‌شود ـ نزد آنان ـ و از جانب نفس افاضه می‌شود ـ نزد او ـ چون آن از عالَم قدرت و ملکوت است، قل الروح من امرربی. «سبزواری»

عوارض موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشد و موجب تجسّم و انفعال و تغیّر نمی‌گردد، و آن کمال است و نبودنش نقص.

سخن در سمع (شنیدن) هم این‌گونه است، زیرا مشهور بین مردمان این است که شنیدن، به‌واسطهٔ دو برخورد و یا کنده شدن شدید حصول پیدا می‌کند و در آن، ناگزیر از هوای موج‌داری است که به عضو غضروفی که در درونش عصبِ گسترده شده است رسیده و در آن، هوای موج‌دار اثر گذارده و نفس از آن انفعال پذیرفته و آگاهی به صداها و حروف و کلمات پیدا کرده و آنها را ادراک می‌نماید؛ آن‌گونه که بیان داشته و اثبات کرده‌اند نیست، زیرا در این نظریه، گروهی از بزرگان حکما با آنان مخالفت دارند، آنان که قائل‌اند: افلاک را در حرکاتشان صداهایی لذیذ و شیرین و آواهایی شریف و برین است، و اینکه فیثاغورث به نفس خودش به‌سوی آن صداها بالا رفته و با لطافت ذهنش و اندیشهٔ لطیفش، آن آواهای شیرین و نغمه‌های لذیذ را شنیده است و پس از آن علم موسیقی را تدوین کرده است [۱]؛ و آنچه انسان را آگاهی می‌بخشد که در مطلق شنیدن، نیازی به آلت طبیعی و یا حرکت هوائی نمی‌باشد اینکه: بسا که انسان درحالت خواب، صدای شدیدی ـ مانند صدای رعد و امثال آن ـ را می‌شنود و در او اثر بزرگی می‌گذارد که کمتر از تأثیر صدایی که در خارج واقع می‌شود نیست، و حالت خواب، حالت اتصال نفس است به عالَمی دیگر، و به زودی در بحث، حقیّت و درست بودن این مطلب ـ با خواست الهی ـ برایت روشن خواهد گشت.

۱. مولانا در مثنوی معنوی گوید:

نالهٔ سرنا و تهدید دهل — چیزکی ماند بدان ناقورکُل
پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها — از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق — می‌سرایندنش به طنبور و به حلق
مؤمنان گویند کاثار بهشت — نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم — در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گِل شکی — یادمان آید از آنها اندکی
لیک چون آمیخت با خاک وکرب — کی دهد این زیر و این بم آن طرب
پس غذای عاشقان آمد سماع — که در او باشد خیال اجتماع *
قوتی گیرد خیالات ضمیر — بلکه صورت گردد از بانگ صفیر ** «م»

* یعنی خیال اجتماع با معشوق ازلی. ** یعنی خیالات باطنی نیرو گرفته و از بانگ سماع، صورت معشوق پیش چشم عاشق مجسم می‌شود. «م»

ترجمهٔ اسفار ـ سفر سوم

موقف هفتم

متکلّم بودنِ حق‌تعالی

موقف هفتم

در اینکه حق تعالی متکلّم است و نیز در معارفی که برای ما در تحقیق کلام و کتاب واقع شده و فرق بین کلام و کتاب ـ به حسب آنچه را که خداوند الهام بخشیده است ـ و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اول

در تحصیل مفهوم تکلّم

بدان که تکلّم مصدر صفتِ نفسی مؤثر است [1]، چون مشتق از «کلم» است و آن به معنی جرح [2] می‌باشد، و فایده‌اش اِعلام و اظهار است، پس آن‌کس که گوید: کلام، صفت متکلّم است، مرادش از آن، متکلّمیّت است؛ و آن‌کس که گفته: آن قائم به متکلم است، مرادش از آن، قیام فعل است به فاعل، نه قیام عرض به موضوع؛ و آن‌کس که گفته: متکلّم کسی است که کلام را پدید کرده و ایجاد می‌کند، مرادش از کلام ـ در شاهد ـ چیزی است که به نفس متکلّم قیام دارد ـ به حرکت دهانش نه به سکون آن ـ و آن هوایی است که از درون متکلّم ـ از آن‌روی که متکلّم است ـ خارج

۱. یعنی نفس ذات متعالی او، مؤثر است یعنی اینکه تمام کلمات تامات و آنچه پائین‌تر از آنها است، آثار ذات او می‌باشند که آشکارکنندهٔ ضمیر اویند که غیب‌الغیوب می‌باشد، و آن‌کس که گوید: تکلّم او خالقیتش است مر کلام را، اگر مرادش این آشکار کردن است، و از کلام: عقولی که کلمات تامات‌اند، نیکوست، چنانکه اگر مراد کسی از کلام نفسی، جامعیت این وجود منبسط اقدس مر تمام کلمات را به یک مصداق بسیط باشد، نیکو است. «سبزواری» ۲. جرح به‌معنی زخم زدن و عیب کردن و باطل کردن شهادت و حذف و اصلاح پاره‌ای از کلمات است. «م»

می‌شود، نه آنچه که مباین او است ـ مباینت نوشته با نویسنده و نقش با نقاش ـ وگرنه نوشتن و تصویر باشد نه تکلّم و تقریر.

بعضی از عارفان گفته‌اند: نخستین کلامی که با گوش ممکنات برخورد کرد و شکافت، کلمهٔ «کُن» بود، و آن کلمهٔ وجودی است [1]، پس عالَم جز به‌واسطهٔ کلام آشکار نگردید، بلکه تمام عالم ـ به‌حسب مقامات و منازل بیست و هشتگانه‌اش در نَفَس رحمانی ـ از اقسام کلام می‌باشد، و آن فیض وجودی است که از کانون افاضه و رحمت برانگیخته می‌شود، و ممکنات مراتب تعینات آن فیض وجودی‌اند، و جواهر عقلی حروف عالیاتند، و آنها کلمات تامّات الهی‌اند که نه پایان می‌پذیرند و نه کم می‌شوند؛ و جواهر جسمانی مرکبات اسمی و فعلی‌اند که پذیرای تحلیل و تباهی هستند و صفات و اعراضِ لازم و مفارق آنها مانند بنا و اِعراب‌اند، و همگی قائم به نَفَس رحمانی وجودی‌اند که در اصطلاح آنان «حق مخلوقٌ‌به» نامیده می‌شود، چنانکه حروف و کلماتِ قائم به نَفَس متکلّم ـ از انسان ـ مخلوق بر صورت رحمان ـ به‌حسب منازل و مخارجش ـ می‌باشد.

۲
فصل
در تحصیل غَرض و هدف از کلام

بدان که غَرض و هدف نخستِ متکلّم ـ در ارادهٔ کلام ـ انشاء اعیان حروف و کلمات، و ایجاد آنها از ضمیر و باطن، در مخارج است، و این عین اعلام است، اما ترتّب اثر بر امر و نهی و اِخبار (آگاهی دادن) و تمنّا و ندا و استفهام و غیر اینها، مقصود دوم و غایت دومی غیر از اِعلام است، و این مغایرت در بعضی از اقسام کلام تحقق می‌پذیرد، برای اینکه کلام بر سه قسم است: بالا و وسط و پائین.

۱. یعنی وجود است نه حرف و صوت، امیرمؤمنان علیه‌السلام فرمود: چون خداوند ارادهٔ خلقت کرد فرمود: «کن» نه به‌صوتی برخورد کنندهٔ برگوش و نه صدایی که شنیده شود، بلکه کلام خداوند سبحان فعل او است، مراد آن حضرت علیه‌السلام از «کلمه‌ای» و همین‌طور آن عارف از ممکنات، اعیان‌اند که ثابت به شیئیت ثبوت ـ پیش از شیئیت وجود ـ می‌باشند، و چنانکه در مبحث علم گفته آمد، شنیدنشان ثبوتی است. «سبزواری»

بالاترین اقسام کلام آن است که عین کلام، بالذات مقصود اوّلی باشد و بعدی آن مقصود برتر و مهم‌تر از آن نباشد، چون آن نسبت به بعدی خود غایت است؛ این مانند ابداع حق‌تعالی است مر عالم امرش را به کلمهٔ «کن» ـ نه غیر آن ـ و آنها کلمات تامّات الهی و انیّات عقلیّاتی‌اند که نه پایان می‌پذیرند و نه کم می‌شوند، و ما به‌زودی در آغاز سخن، برهان بر وجود آن ـ با خواست الهی ـ اقامه خواهیم نمود، و هدف از انشاء آنها از جانب خداوند، جز امر الهی نمی‌باشد، بدین جهت است که فیلسوف بزرگوار در کتاب «اثولوجیا» گوید: «ماهو ـ چیست؟» و «لِمَ هو ـ چراست؟» در مفارقات یک چیزاند، یعنی آنچه که نفس حقیقت آنها است، همان نفس کمال و غایت آنها است، و در آن رازی نهفته است که برایت پیش از این آشکار ساختیم.

و کلام وسط کلامی است که عین آن را مقصودی دیگر غیر از آن باشد، جز آنکه به‌گونهٔ لزوم ـ بدون جواز انفکاک به‌حسب واقع ـ بر آن مترتّب گردد، و این مانند اَمر او تعالی است به فرشتگان آسمانی و اداره‌کنندگان عِلوی فلکی و یا کوکبی، به آنچه خداوند بر آنان لازم و واجب فرموده که از تدبیرات و تحریکات و شوق‌ها و عبادات و احکام الهی ـ برای غایات عقلی دیگر ـ انجام دهند، از این‌روی: لایعصون الله ما امرهم و هم یفعلون مایؤمرون، یعنی: خدای را در آنچه فرمان یافته‌اند نافرمانی نمی‌کنند و هرچه دستور دارند انجام می‌دهند (۶ ـ تحریم) پس به بهره‌شان از فرو فرستاده شدن کلام بر خودشان دست می‌یابند ـ چنانکه به زودی خواهی دانست ـ و فرشتگان طبایع زمینی و اجسام عنصری ـ از تدبیرکنندگان کوهها و دریاها و معادن و ابرها و بادها و باران‌ها ـ نیز این‌گونه‌اند، برای اینکه امر و فرمان الهی وقتی بدان‌ها رسید ـ یا بدون واسطه و یا با واسطهٔ امری دیگر نه به‌واسطهٔ خلق ـ آنان امر و فرمان الهی را اطاعت می‌کنند و سرپیچی نمی‌کنند، و در بیان الهی آمده که: و یفعلون مایؤمرون، یعنی آنچه دستور دارند انجام می‌دهند، و نفرمود «بمایؤمرون ـ به آنچه دستور دارند» اشاره‌ای دقیق و لطیف است به این قسم از کلام.

و کلام پائین کلامی است که عین آن را مقصودی دیگر باشد، ولی گاهی از آن تخلّف و سرپیچی وجود دارد و گاهی وجود ندارد، و در آنچه تخلّف وجود ندارد نیز امکان تخلّف و سرپیچی ـ اگر آنجا نگاهدارنده‌ای از خطا و سرپیچی نباشد ـ وجود

دارد، و این مانند اَوامر و خطاب‌های او مر مکلّفان ـ یعنی جن و انس ـ را به‌واسطهٔ فرو فرستادن فرشته و فرستادن رسول می‌باشد، و این‌دو ـ یعنی ثقلان (جن و انس) ـ دو مخلوق در عالم احداث و ترکیب و عالم اضداد و اشباه و تباهی و دشمنی می‌باشند؛ پس در این قسم از کلام ـ یعنی اَمرِ با واسطه ـ احتمال طاعت و سرکشی هست، برخی از آنان اطاعت می‌کنند و برخیشان سرکشی، اما اَمرِ بدون واسطه و یا به‌واسطهٔ امری دیگر، راهی جز اطاعت ندارد، پس بالاترین نوع کلام، امر ابداعی است: و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر، یعنی: امر ما یکی است ـ مانند چشم به‌هم زدن ـ (۵۰ ـ قمر) و آن عالم قضای حتمی است: و قضی ربک الاتعبدوا الاایاه، یعنی: پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید (۲۳ ـ اسراء) و امر وسط، عبارت از امر تکوینی است و آن عالَم قَدر می‌باشد: انا کل شئی خلقناه بقدر، یعنی: ما هر چیزی را به قَدر (اندازهٔ معلوم) آفریدیم (۴۹ ـ قمر) و انزال و فرو فرستادن عبارت از امر تشریعی تدوینی است: شرع لکم من‌الدین ما وصّی به نوح، یعنی: از امور دین آن چیزی بود که به نوح سفارش کرد... (۱۳ ـ شوری).

مثال آوردن

انسان کامل چون خلیفهٔ خدا و آفریده شده بر صورت رحمان و از جانب پروردگارش بر حجّت و دلیل است، در او این اقسام و بخش‌های سه‌گانه ـ از انواع کلام و مکالمه ـ یافت می‌گردد، و این به‌واسطهٔ کمال نشأه ـ یعنی جامع آنچه که در عالم خلق و اَمر است ـ می‌باشد، پس در او ابداع و انشاء است و تکوین و تخلیق (آفریدن)، و در وی تحریک با آلت و تصرّف کردن با اراده است، بنابراین بالاترین نوع مکالمه و شنیدن او، مکالمه‌اش با خداوند، به‌واسطهٔ گرفتن معارف از او و بهره‌ور شدن از علومی که نزد حکیم علیم است، و شنیدنش به گوش قلبی معنوی، کلام عقلی و حدیث قدسی را از خداوند می‌باشد و این، افاضهٔ علوم حقیقی و معارف الهی است، و همین‌طور (انسان کامل) ـ پس از آنکه شنونده بود ـ متکلّم به کلام حقیقی می‌گردد، یعنی وقتی جوهر ذاتش از مرز عقل بالقوّه به مرز عقل بالفعل خارج شد، و او عقل بسیط است که شأنش افاضهٔ علوم تفصیلی بر نفس، هرگاه که از خزانهٔ ذات بسیطش

خواست می‌باشد، پس او به‌سبب آنچه که عقل بسیط گردیده، ناطق و گویای به علوم حقیقی و متکلّم به معارف حقیقی می‌گردد، و این کلامِ او را مقصودِ دومی ـ جز تصویر حقایق غیبی مجمل به صور علوم تفصیلی نفسانی و اظهار ضمیرهایِ پنهانِ بر صفحهٔ نفس و لوح خیال ـ نمی‌باشد.

و وسط آن، مانند اَمر و نهی او است مر قوا و اعضا و آلات را به‌واسطهٔ تحریک قوای نفسانی مر قوای طبیعی را، همانند تحریک فرشتگان آسمانی مر فرشتگان زمینی را، پس حکم نفس جاری می‌گردد و اَمر روانش ـ به فرمان الهی ـ بر قوا و آلات و خدمتکاران در عالَم بدن نافذ می‌گردد؛ خدمتگزاران این عالم صغیر (بدن انسانی) تمامشان بر اطاعت و فرمانبرداری روح آفریده و سرشته شده‌اند، و همین‌طور مواضع و اجسام آن، توان خلاف و سرپیچی و نافرمانی را ندارند، پس وقتی چشم را دستور به بازشدن می‌دهد، باز می‌شود و هنگامی که زبان را فرمان به سخن گفتن می‌دهد، سخن می‌گوید، و چون پا را حکم به حرکت می‌دهد، حرکت می‌کند، و وقتی دست را اَمر به گرفتن می‌دهد، می‌گیرد، و همین‌طور در دیگر آلات و اعضاء، پس مسخَّر حواس و قوا و اعضا از جانب نفس انسانی، از جهتی شبیه به مسخَّر فرشتگان و اجرام بزرگ فلکی و عنصری است از جانب خداوند سبحان، چون بر طاعت خلق شده و بر خدمت سرشته شده‌اند.

و پائین آن، درخواست او است مر چیزی را و خواهشش مر فعلی را به‌واسطهٔ زبان و یا عضوی، برای اینکه در اینجا مقصود از کلام ـ خواه به عبارت باشد و یا اشاره و یا کنایه و یا گونه‌ای دیگر از گونه‌های اِعلام ـ چیز دیگری است غیر از کلام و غیر لازم آن، از این‌روی گاهی واقع می‌شود و گاه دیگر واقع نمی‌شود، یعنی به‌واسطهٔ ثبوت وسایط عَرضی، و برخاستن وسایط عَرضی ـ همچنان که در دو بخش اوّلی بود ـ راهی برای مخاطَبِ فرمان، جز شنیدن و اطاعت کردن نمی‌ماند، و همین‌طور است آنچه از اَوامر الهیِ با واسطه که در وجود واقع نشده، عیب و اشکالی در کمال حکمت و قدرت او وارد نمی‌آورد، زیرا اَمر تشریعی تدوینی ـ از اَوامر الهی که بندگانش را بدان‌ها بر زبان رسولان و ترجمانان وحی‌اش در کتابهایش فرمان داده ـ شأنش این است، پس برخی از بندگانش اطاعت می‌کنند و برخ دیگر نافرمانی می‌کنند.

شاهد آوردنی تأییدی

آنچه که بیانات گذشتهٔ ما را یاری می‌کند آنکه: صاحب کتاب فتوحات مکّی گوید: چون پروردگار با بنده‌اش در مرتبهٔ سرّ و باطنش ـ به‌واسطهٔ برداشتن وسایط ـ سخن گوید، فهم همراه کلام او است، پس عین کلام از جانب او، عین فهم از جانب تو است و تأخری از آن ندارد، زیرا اگر از آن تأخر داشته باشد، آن کلام الهی نیست [1]، و هرکس این را نیابد، نزد او علم به کلام الهی با بندگانش نیست، و چون با او از پس حجاب و پردهٔ صوری ـ به زبانِ پیغمبر و یا هرکس از جهانیان که خدا خواهد ـ سخن گوید، فهم گاهی همراه آن (کلام) است و گاهی همراه آن نبوده و تأخّر از آن دارد، و این همان فرق بین آن‌دو می‌باشد، و در آن اشاره است به انواع و بخش‌هایی چند، چون در قسم آخری، وسط را مقیّد به حجاب و پردهٔ صوری نمود، پس کلام الهی یا امری بدون واسطه و یا با واسطهٔ حجاب معنوی و یا حجاب صوری می‌باشد، بنابراین باید ژرفای آن ادراک گردد و به اسلوب نیکش اقرار.

گویم: در کلام الهی اشاره به این انواع سه‌گانه شده و فرموده: و ماکان لبشر ان یکلّمه الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولا، یعنی: درخور هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر به وحی [در خواب] و یا پس از حجاب و پرده‌ای و یا آنکه رسولی فرستد (۵۱ ـ شوری) پس وحی عبارت از کلام حقیقیِ اوّلیِ ضروری است که عین کلام مقصود اصلی و غایت اوّلی می‌باشد؛ و دومی اشاره است به اینکه کلام، به‌واسطهٔ حجاب معنوی وارد می‌شود و مقصود چیز دیگری است که در حصولش، نفس کلام کافی می‌باشد، چون از لوازم غیرمنفک است؛ پس در هریک از دو نوع، فهم،

۱. سخن شیخ عربی ـ به اطلاقش ـ کلیات عقلي علمي را که نفس ناطقه هم دارد شامل می‌شود، اگرچه مذاق و اسلوب سخن او اختصاص به معارف صاحبدلان و خواطر ربّانی اهل سلوک دارد، برای اینکه خواطر نزد آنان چهار است. ربّانی که به نام «نُقَر» خاطر نامیده می‌شود و هیچگاه خطا نمی‌کند و به‌واسطهٔ قوّه و تسلّط و عدم دفع شناخته می‌شود؛ مَلکی که به‌نام الهام نامیده می‌شود، و آن برانگیزانندهٔ بر فعل واجب و یا مستحب است؛ و نفسانی که به نام «هاجس» نامیده می‌شود و در آن حظ و لذّت نفس است؛ و شیطانی که وسواس نامیده می‌شود و آن خاطری است که به سوی مخالفت با حق‌تعالی می‌خواند: الشیطان یعدکم الفقر و یأمرکم بالفحشاء و شبیه با مباحات است، پس آنچه که به مخالفت نفس نزدیک‌تر است، آن از دوتای اوّلی است، و آنچه به موافقت نفس نزدیک‌تر است از دوتای آخری است، و کسی که صادق است و دارای قلب صافی و حاضرِبا حق است، فرق بین آن‌دو ـ با توفیق الهی ـ برایش آسان است؛ برخی از عرفا چنین گفته‌اند. «سبزواری»

جُدا و منفک نیست، خواه عینی باشد و یا لازم، و طاعت لازم است، خواه شنیدن، نفسِ طاعت باشد و یا مستلزم آن؛ و سومی اشاره به کلام پائین است که به گوش خلایق و مردمان ـ به‌واسطهٔ فرشتگان و رسولان اِنسی ـ فرود می‌آید، لذا از آن انفکاک و جُدایی فهم امکان‌پذیر است، لذا در آن سرپیچی و طاعت و اِبا و قبول هست.

ای دوست من! این را نیک بفهم، چون این، ذوق (کشف) اهل الله است؛ و نپنداری که فراگیری و شنیدن پیغمبر صلی‌الله علیه و آله مر کلام الهی را از جبرئیل، مانند شنیدن تو است از رسول خدا! و یا اینکه گویی پیغمبر ما، مقلّد جبرئیل ـ مانند امّت نسبت به پیغمبر صلی‌الله علیه و آله ـ بوده است [1]، این پندار از آن حقیقت چه دور است! زیرا این دو ـ چنانکه گفته شد ـ دو نوع متباین و جُدای از یکدیگراند و تقلید، علمِ اصیلی نبوده و هیچگاه هم شنیدن حقیقی نمی‌باشد.

۳
فصل
در فرق بین کلام و کتاب و تکلّم و نوشتن

بعضی از محققان گفته‌اند: کلام الهی غیر از کتابش می‌باشد، و فرق بین آن‌دو اینکه: یکی از آن‌دو ـ یعنی کلام ـ بسیط است و دیگری ـ یعنی کتاب ـ مرکّب است، و یکی از آن‌دو از عالَم اَمر است و دیگری از عالَم خلق، اوّلی وجودش دفعی و یکبارگی است و دومی وجودش تدریجی، برای اینکه عالم امر، خالی از تضاد و تکثّر و تغیّر است، چون فرموده: و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر او هواقرب، یعنی: اَمر ما جز یکی نیست ـ همانند چشم به‌هم زدن و بلکه کمتر ـ (۷۷ ـ نحل) اما عالم خلق مشتمل بر تکثّر و تغیّر است و در معرض اضداد، زیرا خداوند می‌فرماید: و لا رطب و لا یابس الاّ فی‌کتاب مبین، یعنی: هیچ تر و خشکی نیست جز آنکه در نوشته‌ای آشکار می‌باشد (۵۹ ـ انعام).

گویم: اگر کسی گوید: کلام و کتاب، بالذات یک امراند و به اعتبار متغایراند؛ این

۱. چه دور است این نسبت! درحالی که از فرزندان بزرگوارش روایت شده که: روح‌القدس در بهشت صاقوره، از نوبر باغ ما چشید. «سبزواری»

برایت با مثالی در شاهد روشن می‌شود و آن اینکه: انسان چون بر مثال پروردگارش است ـ و پروردگارش از مِثل مبرّاست نه از مثال ـ اگر به کلامی تکلّم کرد و یا چیزی نوشت، بر کلام او صدق می‌کند که نوشته است و بر نوشته‌اش صادق است که کلام است؛ بیان آن اینکه: او وقتی که تکلّم می‌کند و آغاز در تصویر الفاظ می‌نماید، در هوای بیرون آینده از جوف و باطنش ـ به‌حسب درخواست باطنی نفسانیش که به اِزاء نَفس رحمانی و وجود انبساطی است ـ هیأت و شکل‌های صداها و حروف و کلمات را ـ آن‌گونه که نَفس می‌کشد ـ انشاء و ایجاد می‌کند، و آن هوا که به‌نام نَفس انسانی نامیده می‌شود از آن نقش‌پذیر گشته و به صور حروف بیست و هشتگانه، آنچه از آنها ترکیب پیدا می‌کند در می‌آید، چنانکه از غیب حق‌متعال، وجود انبساطی انشاء و ایجاد می‌گردد که نزد آنان به «حقِ مخلوقٌ به» نامیده می‌شود و متعیّن به تعیّنات صور امکانی است یعنی به‌واسطهٔ شئون الهی و مکنونات اسماء حُسنا و صفات عُلیا بر مجالی ماهیّات و پیکرهٔ ممکنات و مظاهر هویات و موجودات به‌حسب مراتب تنزلات حقیقت وجود حقِ مطلق و درجات شدت و ضعف که از مراتب نزدیکی و دوری از کانون وجود است و به نام هویت احدّیت و غیب‌الغیوب نامیده می‌شود ـ و پیش از این در سفر اول فرق بین وجود انبساطی و وجود مقیّد ـ و اینکه آن دو غیر از وجود حق اوّل تعالی هستند ـ گفته آمد.

چون این گفته آمد گوییم: صورت این الفاظ و کلمات دارای دو نسبت است: نسبتی به فاعل و مصدر، و نسبتی به قابل و مظهر، اوّلی به وجوب است و دومی به امکان، پس آنها به یکی از دو اعتبار کلام‌اند و به‌اعتبار دیگر نوشته، بنابراین صور لفظی که قائم به لوح نَفَس و صفحهٔ هوای خارج شوندهٔ از باطن‌اند، اگر بدان، اضافه و نسبت پیدا کنند، این نسبت یا به‌گونهٔ نسبت صورت است به قابل، در این‌صورت نوشته است، چون نسبتش بدان به امکان است و در این حال نیازمند به فاعلی مباین و مصوِّر و نقش کننده‌ای مغایر می‌باشد، برای اینکه شأن قابل، قوه و استعداد و تصحّح (قبول) است نه فعل و ایجاد و ایجاب، و شئی، با امکان و قوّه و قبول، وجودش ممکن نمی‌شود، بلکه ناگزیر از خارج‌کننده‌ای است که وی را از قوّه به فعل خارج کند؛ و این فاعلِ مباین با صور الفاظ و کلمات، به‌نام نویسنده و مصوِّر نامیده می‌شود نه

ناطق و متکلّم، و این فاعل در مثال ما همان نفس ناطقه است؛ بنابراین اعتبار، انشاء کنندۀ این حروف و الفاظ نویسنده است، و نفَس هوائی به‌دستش لوح بسیطی است و این حروف و الفاظ، نوشته‌ها و صورت‌های نقش شدۀ در آنند که از نویسنده و مصوِّر صادر شده است؛ اما اگر بدان (لوح نفَس) اضافه و نسبت داده شود ـ اضافه و نسبت فعل به فاعل و وجود به موجِد ـ و نسبت بدان به وجوب باشد نه به امکان، چیزی که به این حیثیّت اخذ و اعتبار شده، کلام است و موصوف بدان، متکلّم است، و مجموعی که به‌این گونه اخذ و اعتبار شده، شخص متکلّم است ـ به‌واسطۀ صدق حدّ آن بر او ـ و او است که کلام به وی قائم است، به‌واسطۀ استقلالش به تصوّر معانی و ترتیب حروف و مبانی، بدون نیاز به فاعلی نقش کننده که ذاتش از وی مباین باشد.

و چون برایت روشن شد که جایز است صورت‌های لفظی به‌عینه کلام و نوشته ـ به دو اعتبار ـ باشند و اینکه هوای نفَسی نیز نویسنده و متکلم ـ از دو وجه ـ است، حال را در آنچه آن سویِ آن متشخص هوائی است قیاس کن، خواه فوق آن باشد ـ مانند نفس و عقل و باری تعالی ـ و یا تحت آن باشد ـ مانند کاغذ و تخت و خاک ـ پس نفسی که در آن، صور عقلی و علوم نفسانی رسم شده، به یکی از دو اعتبار، لوح نوشتنی است و جوهر متکلّم ناطق، به اعتباری دیگر، زیرا آن را رویی سوی مصوِّرِ عقلی و قلم عِلوی است که آن علوم و صور را تصویر می‌کند، و رویی نیز به‌سوی قابلی دارد که از او این صور را می‌پذیرد و از وی کلام را می‌شنود، و قیاس در دیگر مواضع نیز این‌گونه است.

پس روشن شد که هر نوشته‌ای از جهتی کلام است و هر کلامی از جهتی نوشته است.

ای دوست من! آنچه را که برایت گفتم نیک بفهم و قدرش را بدان، چون شایستۀ آن است، برای اینکه از واردات کشفی می‌باشد که اختصاص به مصنّف کتاب اسفار دارد، و در آن فواید فراوانی است که برشمردن تمام آنها را وقت نیست.

از آن جمله اینکه در آن، اهل کلام ـ یعنی صاحبان مذاهب کلامی ـ سزاوار است که به صلح و آشتی آیند، و عمدۀ آنان دو دسته‌اند: معتزلیان که گویند: متکلّم کسی است که کلام را ایجاد می‌کند؛ و اشعریان که گویند: متکلم کسی است که کلام به او

قائم است، و دو تعریف بر آن (کلام) به دو اعتبار صدق می‌کند.

از آن جمله چگونگی حدوث عالَم است از او تعالی، چون نسبت این عالم به باری ـ البته نزد گروهی ـ نسبت نوشته است به نویسنده، و نزد گروه دیگری نسبت کلام است به متکلّم؛ ولی گروه دیگری نظر دارند که نسبت به او تعالی، غیر این دو نسبت است: الاله الخلق و الامر، یعنی: آگاه باشید! عالم اَمر و خلق خاص او است (۵۴ ـ اعراف).

و از آن جمله: راز فنای عالم کونی و زوال و نابودیش می‌باشد.

و از آن جمله: راز برانگیخته شدن ارواح و حشر تمام اجساد، چنانکه به‌زودی ـ در مباحث معاد با خواست الهی ـ برآن آگاه خواهی شد.

۴
فصل
در وجوهی چند از مناسبت بین کلام و نوشته

شاید بدانچه که تو را اشاره کردم پی برده باشی که عالم اَمر ـ با آنچه که در آن است ـ سزاوارتر به این است ـ که عالَمی قولی و کلامی الهی و نظامی جملی و مختصر باشد، و اینکه عالَم امر با آنچه که در آن است سزاوارتر است که عالَم فعلی و نوشتهٔ تفصیلی، مطابق آن مجمل و مناسب با آن باشد؛ و از وجوه مناسبات آنکه: همان‌گونه که کلام الهی مشتمل بر آیات است، چنانکه فرماید: تلک آیات الله نتلوها علیک بالحق، یعنی: اینها آیات الهی‌اند که ما به حقیقت بر تو می‌خوانیم (۲۵۲ ـ بقره) همین‌طور کتاب هم مشتمل بر آنها است: تلک آیات الکتاب‌المبین، یعنی: اینها آیات کتاب مبین‌اند (۲ ـ شعرا) و کلام وقتی تشخص یافت و فرود آمد کتاب می‌گردد، همین‌طور امرهم وقتی فرود آمد فعل می‌گردد: انما امره اذا اراد شئیاً ان یقول له کن فیکون، یعنی: اَمر او وقتی ارادهٔ وجود چیزی را می‌کند، می‌گوید: باش! در دَم وجود می‌یابد (۸۲ ـ یس) پس صفحهٔ وجود عالَم عقلیِ فعلیِ خلقی، کتاب خدای متعال است و آیاتش، اعیان کائنات خلقی و صور موجودات خارجی است که فرموده: ان فی‌اختلاف اللیل و النهار و ما خلق‌الله فی‌السموات و الارض لایات لقوم یتقون، یعنی: در اختلاف شب و روز و آنچه خداوند در آسمان‌ها و زمین خلق کرده، آیات و

نشانه‌هایی برای گروه تقواداران است (۶ ـ یونس) این آیات روشن خلقی، در عالم آفاق در صفحات موادّ جسمانیشان از آن‌جهت ثبت و پدید آمده است تا برای خردمندان ـ از جهت خواندن و تلاوت آنها و تدبّر و اندیشه در معانی آنها و آگاهی بر مشارکات و مباینات آنها ـ پی‌بردن به آیات امری عقلی که در عالَم نفوس و عقول ثابت‌اند آسان بوده و بتوانند از محسوس به معقول، و از عالم شهادت به عالَم غیب انتقال پیدا کنند و از دنیا به آخرت مسافرت کرده و به‌سوی خداوند حشر و بازگشت نمایند، چنانکه فرماید: سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبیّن لهم انّه الحق، یعنی: به‌زودی آیات و نشانه‌های خودمان را در آفاق و در نفوس خودشان به ایشان نشان خواهیم داد تا برایشان ثابت و آشکار شود که او حق و درست است (۵۳ ـ فصلت)

بعضی از محققان گفته‌اند: انسان مادام که در تنگنای بدن و زندان دنیا، مقیّد به بندهای بُعد و مکان و زنجیرهای حرکت و زمان است، امکان مشاهدهٔ آیات آفاقی و انفسی را به‌گونهٔ تمام نداشته و آنها را یکدفعه نمی‌تواند بخواند ـ مگر کلمه‌ای پس از کلمهٔ دیگر و حرفی بعد از حرف دیگر و روزی از پس روز دیگر و لحظه‌ای از پی لحظه‌ای دیگر ـ لذا آیه‌ای را می‌خواند و از وی آیه‌ای دیگر پنهان می‌ماند و اوضاع (جمع وضع) بر او وارد می‌شوند و شئون و حالات پی در پی برایش پیش می‌آیند، و او مانند کسی است که نوشته‌ای را می‌خواند و به سطری از پی سطر دیگر نظر می‌افکند، و این به‌واسطهٔ کوتاهی نظر و سستی ادراکش است از احاطهٔ به تمام آنها، یکدفعه و یکبارگی، خداوند می‌فرماید: و ذکرهم بایام الله ان فی ذلک لایات لکل صبار شکور، یعنی: آنان را به روزهای خدا یادآوری کن که در این، آیات و نشانه‌هایی برای هر صبرکنندهٔ سپاسگزار است (۵ ـ ابراهیم) و چون بصیرت او قوی شد و دیدگانش به‌نور هدایت و توفیق سرمه‌سا گشت ـ آنچنانکه هنگام برپایی رستاخیز می‌شود ـ نظرش از تنگنای عالَم خلق و ظلمات، به پهنهٔ عالَم اَمر و نور گذر کرده و یکدفعه و یکبارگی تمام آنچه را که در این کتابِ جامع آیات، از صور اکوان و موجودات و اعیان است مطالعه می‌کند [۱]،

۱. این مانند آن چیزی است که حکما گویند: زمان‌ها و زمانی‌ها نسبت به مبادی عالی مانند آن و لحظه‌اند، و مکان‌ها و مکانی‌ها نسبت بدان‌ها مانند نقطه‌اند. و اینکه: متعاقبات در زنجیرهٔ زمان، مجتمع‌های درآوند دهراند «سبزواری»

مانند کسی که نزد او نوشته‌ای که جامعِ سطرها و کلمات است درنوردیده شود؛ خداوند بدین اشاره کرده و فرموده: یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب، یعنی: روزی که آسمان را درهم پیچیم چون درهم پیچیدن نامهٔ نوشته شده (۱۰۴ـ انبیا) و فرموده: والسموات مطویات بیمینه، یعنی: آسمان‌ها به دست وی به‌هم درنوردیده است (۶۷ ـ زمر) و فرمود: به دست او، چون اهل دوزخ و دست چپی‌ها را بهره و نصیبی در درنوردیده شدن آسمان ـ با قیاس به اینان ـ نیست و دربارهٔشان برای همیشه درنوردیده نشده است، این به‌واسطهٔ تقیّد و در بندی نفوسشان است به مکان‌ها و پرده‌ها و پوشش‌ها، چنانکه فرموده: لهم من جهنم مهاد و من فوقهم غواش، یعنی: از آتش بستری دارند و رویشان پرده‌هایی از آتش است (۴۱ ـ اعراف)

۵
فصل
در مبدأ کلام و کتاب و غایت آن‌دو

بدان‌که کلام و کتاب را ـ از آن‌جهت که از ممکنات‌اند ـ آغازی و انجامی است، و چون انسان بر صورت رحمان سرشته شده است، نخست بدو پرداخته و چگونگی صدور آن‌دو را از او و بازگشتشان را بدو بیان می‌داریم تا دست‌آویزی برای معرفت کلام و کتاب‌الهی ـ از حیث مبدأ و غایت ـ بوده و نردبانی برای آن (معرفت) باشد.

لذا گوییم: انسان چون شروع می‌کند سخنی را گوید و یا چیزی را بنویسد، مبدأ این اراده نخست، صورتی عقلی است که در نیروی نفس ناطقهٔ او ـ به‌گونهٔ اجمال و بسیط ـ حاصل می‌شود، سپس از این نیرو اثری در نفس ناطقه ـ در مقام تفصیل عقلی ـ ایجاد می‌شود که آن قلب معنوی می‌باشد، سپس از آن اثری در کانون تخیّل ـ که نفس حیوانی او و به نام صدر معنوی است ـ ایجاد می‌شود، و نسبت آن به قلب معنوی، نسبت کرسی است [1]

۱. حاصلش آنکه در هریک از آفاق وانفس چهار چیز است: عرش و کرسی معنوی و عرش و کرسی صوری. اما عرش و کرسی معنوی در آفاق: عقل کلّی و نفس کلی است. اما عرش و کرسی صوری در آن، فلک اطلس و فلک ثوابت‌اند. اما عرش و کرسی معنوی در انفس: قلب معنوی ـ یعنی عقل تفصیلی ـ و صدر معنوی ـ یعنی خیال ـ می‌باشد. اما عرش و کرسی صوری در انفس: قلب مخروطی و مغز می‌باشد. «سبزواری»

به عرش، و آن محل استیلای رحمان است، و نسبت مظهر آن‌دو ــ یعنی قلب مخروطی و مغز کُروی ـ مانند نسبت فلک اعلا و فلک کواکب است به عرش و کرسی حقیقی، چون این دو مظهر آن‌دو و محل استیلای آن دواند؛ سپس از آن، اثری به مغز ـ یعنی به‌واسطهٔ روح حیوانی که جوهری لطیفِ جسمانی و شبیه به فلک بوده و گرمِ غریزیِ آسمانی می‌باشد ـ می‌رسد، و این اثر عبارت از صورت خیالی کلام و یا کتاب است، پس از آن اثرش که عبارت از صورت محسوس آن در خارج است ـ به‌واسطهٔ آلات و اعصاب و اعضا ـ آشکار شده و صورت صدا و حرف، در صفحهٔ هوا و یا در صفحهٔ کاغذ پدید می‌آید.

و این نهایت فرود آمدنش است از عرش قلب ـ و یا آنچه که بالاتر از آن است ـ به بسیطِ هوایی و یا زمینی، سپس از آن اثری به پردهٔ گوش (صُماخ) ـ که عضوی غضروفی است ـ می‌رسد، و یا از جهت دیگری به چشم ـ که عضوی عصبی است ـ می‌رسد، و از هریک از آن‌دو، به‌واسطهٔ عضلات و رگ‌ها و پی‌ها به سیاهرگ‌ها رسیده و از آنها به روح مغزی (بخاری) و از آن به روح نفسانی، و از آن به کانون تخیّل، و از آن به قوّهٔ نفسانی، سپس به عقل نظری و آنچه پس از آن است ـ به‌گونهٔ برتر پس از برتر و بالاتر بعد از بالاتر دیگر ـ می‌رسد، مانند نخست، به‌گونه پست‌تر پس از پست‌تر و پائین‌تر پس از پائین‌تر دیگر؛ پس این ترتیب صعودی برعکس ترتیب نزولی می‌باشد، گویی آن‌دو، دو قوس کمانی هستند که آغاز اوّلی به‌عینه نهایت دومی است؛ کمابدأنا اول خلق نعیده، یعنی: خلقت را همان‌گونه که آغاز کردیم بازگشتش دهیم (۱۰۴ ـ انبیا) و چون این مثال را دانستی، حال مبدأ کلام و کتاب الهی را بر این قیاس کن؛ به این مقام به دیدهٔ مکاشفه بنگر، چون از شگفتیهای سرّ آدمی است.

بدان که حقایق آیات الهی و شگفتیهای حکمت و بخشش و رحمتش، نخست در علم الهی و غیب غیوبش ـ به‌گونه‌ای که آنها را جز خودش کسی نمی‌داند ـ ثبت است، سپس در قلم قدرتش به‌گونهٔ بسیط، که مبرّای از کثرت و تفصیل می‌باشد، بلکه آنها در لوح محفوظ و بلکه در عقول فرشتگان مقرب نوشته است و از آنها در نفوس فرشتگان تدبیرکننده رسم می‌شود و سپس از آنها در نوشته‌ها و الواح آسمانی که پذیرای محو و

اثبات‌اند نوشته می‌شود و همین‌طور تا آسمان دنیا، پس از آن از آسمان دنیا، بخش بخش ـ به‌حسب مصالح و اوقات ـ فرود می‌آید.

این مانند آن است که متکلّم نخست تفکر می‌کند و بخاطرش گذر می‌نماید و در خیالش صورت آنچه را که می‌خواهد بدان تکلّم کند و آشکارش نماید حاضر می‌کند، سپس از مرز ضمیر ـ بلکه حدود و مرزهای ضمیرهای متفاوت و غیب‌های مترتب ـ به مرز خارج و عالم شهادت خارجش می‌گرداند؛ صورتِ حکمتِ الهی و آشکار کردن آنچه در خفاگاههای علم و مفاتیح غیب و گنجینه‌های رحمت او است هم این‌گونه می‌باشد، یعنی از عالم غیب به عالم شهادت خارج می‌شود، تا آنکه به نهایت فرود آمدن و تدبیر امر می‌رسد، چنانکه فرمود: تنزیلاً ممن خلق الارض و السموات العلی، یعنی: از جانب آنکه زمین و آسمان‌های بلند را آفریده است فرود آمده (۴ ـ طه) و فرمود: یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه، یعنی: از آسمان تا زمین تدبیر همه کار می‌کند، سپس به‌سوی او بالا می‌رود (۵ ـ سجده) پس در این هنگام آغاز در بالا رفتن و برشدن به‌سوی او است، چنانکه فرموده: الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه، یعنی: کلمات پاک به‌سوی او بالا می‌رود و عمل نیک آنها را بالا می‌برد [و یا عمل نیک رابالا می‌برند] (۱۰ ـ فاطر) و فرموده: ان کل من فی السموات و الارض الاّ آتی الرحمن عبدا لقد احصاهم وعدهم عدّاً و کلّهم آتیه یوم القیامة فردا، یعنی: در آسمان‌ها و زمین هیچ‌کس نیست مگر آنکه به بندگی او گردن نهاده است، خداوند به همگی آنان احاطه داشته و شمار آنان را شماری کامل دارد (۹۳ و ۹۴ ـ مریم) و این گردن نهادن جز در صورت انسان کامل و از گذر اطوار و حالات او نمی‌باشد.

ما از راه نظر در حال انسان کامل و درجاتش در کمال گوییم: اندیشه‌گر در آفرینش آسمان‌ها و زمین، وقتی نظر به این جهان کند و آسمان و زمین و آنچه را که بین آن‌دو وجود دارد مشاهده کند، صورت آنها در قلبش ظاهر می‌گردد، به‌طوری که اگر دیدگانش را بربندند، آن صورت‌ها را در خیالش، و متمثل و حاضر در حضورش می‌بیند ـ تمام‌تر از صورت خارجی در برابر حسّش ـ سپس از خیالش به صورتی به نفسش، و از آن ـ اگر دارای عقل بالفعل باشد ـ به عقل بسیطش که متّحد با عقل فعال

است می‌رسد، لذا حقایق موجودات، که نخست داخل در حسّ شده بودند و سپس در خیال و عالم مثال، و همین‌طور تا عالم امر و عقل فعّال حصول پیدا می‌کنند؛ پس نوشتهٔ عالم حسّ، موافق با نوشتهٔ آن عوالم است و آنها، مطابق با نوشتهٔ موجود در لوح محفوظ اند که به قلم الهی نوشته شده است؛ این نوشته‌ها و کتاب‌ها، در وجود ابتدایی بر ترتیب برتر پس از برتر و نزدیکتر به حق‌متعال پس از نزدیک‌تر مترتّب‌اند، بنابراین آنچه در قلم است، برآنچه در لوح محفوظ است پیشی دارد، و آن (لوح محفوظ) بر آنچه در لوح محو و اثبات است پیشی دارد، و آن بر آنچه در صفحه عالم اکوان و موجودات، که با مرکّب موادّ جسمانی هیولانی نوشته شده است پیشی دارد؛ و ترتیب اینها در وجود اِعادی (معادی و بازگشتی) برعکس ترتیب ابتدایی است، پس وجود حسّی آنها را وجود جسمانی مادّیشان دنبال می‌کند، سپس آن را وجودِ مثالیِ قدری آنها پیروی می‌کند و بعد آن را وجود عقلی قضایی تفصیلی آنها تابع است، و آن را وجود بسیط قلمی اجمالیشان پیروی می‌کند، و تمام آنها را علم ازلی پیروی می‌کند، لذا اَمر، به آنچه که نخست بوده باز می‌گردد، و آن بیان الهی است که: الله یبدأ الخلق ثم یعیده ثم الیه ترجعون، یعنی: خداست که خلق را پدید آورده و آن را بازمی‌گرداند و پس از آن به‌سوی وی بازگشت می‌یابید (۱۱ ـ روم).

این نیز از لطایف و ظرایف خلقت الهی و حکمتش در خلق انسان کامل، و گردیدنش به‌گونه‌ای که انسان کبیر گردد ـ پس از آنکه انسان صغیر بود ـ می‌باشد؛ بنابراین گویی که تمام وجود مانند شخص واحدی (یک انسان) است که برنفس خودش گردش می‌کند، و گویی که وی کتاب بزرگی است که آغازش عین پایانش می‌باشد، و عالَم ـ تمامش ـ تصیف الهی است (و او مصنف این کتاب کبیر است) که به عقل آغاز کرده و به عاقل پایان بخشیده است، چنانکه فرموده: اولم یروا کیف یبدئُ الله الخلق ثم یعیده، ان ذلک علی الله یسیر، قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدءَ الخلق ثم الله ینشئ النشأة الاخرة ان الله علی کل شئی قدیر، یعنی: مگر ندانسته‌اند خدا چگونه خلق را پدید می‌کند، سپس آن را بازمی‌گرداند که این برای خدا آسان است، بگو در زمین بگردید و بنگرید چگونه خلق را پدید کرده، سپس خدا ایجاد جهان دیگر می‌کند، که خدا به همه چیز توانا است (۱۹ و ۲۰ ـ عنکبوت).

۶
فصل
در فایدهٔ فرو فرستادن کتاب‌های آسمانی و فرستادن رسولان به‌سوی خلق

بدان که خداوند چون ارادهٔ ابداع، و شروع در خلق حقایق انواع را ـ به‌جهت ظهور اسماء و صفاتش ـ کرد، نزدش علوم فراوانی ـ بدون مجالی ـ و کلمات بسیاری ـ بدون آلتی برای گفتن و بیان ـ و کتاب‌های متعددی ـ بدون صفحه و اوراق ـ بودند، زیرا آنها پیش از وجود انفس و آفاق وجود داشتند؛ پس آنچه را که در علمش پنهان بود ـ درحالی که در وجود جز او کسی وجود نداشت ـ به خطاب «کن» مخاطب داشت، نخستین چیزی که پدید آمد، حروفی عقلی و کلماتی ابداعی بودند که قائم به ذات خودشان ـ بدون ماده و حرکات و استعدادات ماده ـ بودند، و آن عالم قضای عقلی است، سپس آغاز در نوشتن کتاب‌ها و تصویر کلمات و ترتیب آیات بر لوح اجرام و ابعاد، و تصویر بسایط و مرکبات با مرکّب مواد نمود، و این عالم قَدر تفصیلی است، چنانکه خداوند می‌فرماید: الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن، یعنی: خدایی که هفت آسمان و زمین‌ها نظیر آن آفرید و اَمر را ما بین آنها نازل فرمود (۱۲ ـ طلاق) و فرمود: فقضا هن سبع سموات فی یومین و اوحی فی کل سماء امرها، یعنی: به دو روز آن را هفت آسمان آفرید و به هر آسمانی امرش را وحی کرد (۱۲ ـ فصلت).

و چون نوشتن همه تمام شد، ما را فرمان به مطالعهٔ این کتاب حِکمی و قرائت این آیات کلامی و کتابی و اندیشه در آنها داده و فرمود: فاقرؤاما تیسّر من القرآن، یعنی: هر چه از قرآن که میسّر است بخوانید (۲۰ ـ مزمل) و فرمود: اقرأ باسم ربک الذی خلق، یعنی: بخوان به نام پروردگارت که بیافرید (۱ ـ علق) و فرمود: اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض، یعنی: آیا در ملکوت و باطن آسمان‌ها و زمین نمی‌نگرند و اندیشه نمی‌کنند؟ (۱۸۵ ـ اعراف) و فرمود: ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لایات لاولی الالباب الذین یذکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا، یعنی: در خلقت آسمان‌ها و زمین و تفاوت شب و روز برای خردمندان نشانه‌هاست، آنان که خدای را ایستاده و

نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین بیندیشند [و گویند:] پروردگارا! اینها را بیهوده نیافریده‌ای (۱۹۰ و ۱۹۱ ـ آل‌عمران)

و چون ما در آغاز از جهت خرد و بینش ضعیف بودیم، چنانکه فرموده: خلق الانسان ضعیفا، یعنی: انسان ضعیف خلق شده است (۲۸ ـ نساء) نیروی نظری ما به اطراف این نوشته‌ها و کرانه‌های این کلمات بزرگ ـ به‌واسطهٔ بزرگی حروفشان و بلندی کلمات و دوری اطراف و کرانه‌هایشان ـ نمی‌رسید، چنانکه از برخی مکاشفان نقل شده که: هر حرفی از کلام الهی در لوح محفوظ بزرگتر از کوه قاف است [1]، و اگر فرشتگان جمع شوند تا یک حرف آن را انتقال دهند نتوانند؛ لذا به زبان نیاز و استعدادمان به‌سوی او تضرع و زاری کرده و عرض نمودیم: پروردگارا! بر کوتاهی ما رحم فرما و ما را از آرامش و رحمتت مأیوس و ناامید مگردان و به راهی هدایتمان فرما تا کتاب و کلماتت را مطالعه کرده و به خشنودی و بهشتت برسیم، پس به مقتضی عنایت فراگیر و حکمت کامل و رحمت واسع و قدرت تمامش لطف کرده و نوشتهٔ مختصری از اسرار و رازهای کتابش، و نمونهٔ کوتاهی از معانی کلمات تاماتش به ما عطا کرده و فرمود: و فی انفسکم افلا تبصرون، یعنی: در خودِ شماست، آیا مشاهده نمی‌کنید؟ (۲۱ ـ ذاریات) مراد از آن، نفوس کاملان از انبیا و رسولان است، زیرا نفس هریک از آنان کلمهٔ تامّی است که از نزد پروردگار جهانیان فرود آمده است: کتاب مرقوم یشهده المقربون، یعنی: کتابی نوشته شده است که آن را مقربان مشاهده می‌کنند (۲۱ ـ مطففین) و مشتمل بر آیات ملک و ملکوت، و اسرار قدرت الهی و جبروت است.

سپس از میان آنان کلمهٔ جامعی را برگزید و جوامع کلمات را بدو بخشید و به‌سوی ما رسول ارجمند و نوری آشکار و قرآنِ حکیمی و صراط مستقیمی و ترتیبی از جانب عزیز رحیم فرستاد، پس نسخه و نوشتهٔ وجودش را نجات و رهایی خلایق از عذاب دوزخ قرار داد، و کتابش را خلاص از تاریکی شیاطین و اهریمنان قرار داد، و قرآنِ

۱. یعنی در لوح قضا و مرتبهٔ علم تفصیلی که عالم ارباب انواع است و هر حرفی از آنها مشتمل بر تمام حروف کونی می‌باشد، و یا در لوح نوشتهٔ سجلّ وجود (عالم مادیات) است، زیرا هر حرفی از حروف تکوینی ـ از آن‌روی که علم است ـ بزرگتر و شامختر از کوه قاف ـ از آن‌روی که معلوم است ـ می‌باشد. «سبزواری»

نازل با او را، رهایی بنده از بندهای تعلقات نفس و وسوسه‌های ابلیس ملعون قرار داد.

بینش دادن

ای انسان! دیدهٔ باطنت را به‌نور معارف قرآن بازکن و اوّلیّت رحمان را به آخریّت رسولِ هدایت کننده به عالم نورو رضوان بنگر! و بدان که باری‌تعالی در اوّل الاوّلین وحدانی‌الذات است و خلیفه باری‌تعالی در آخِرالاخرین فردانی‌الذّات است: کما بدأکم تعودون، یعنی: همان‌گونه که پدیدتان آورد بازمی‌گردید (۲۹ ـ اعراف) پس خداوند سبحان پروردگار زمین و آسمان است و این خلیفه، آینه‌ای است که بدان تمام اشیاء دیده می‌شود و در آن حق‌متعال با تمام اسماء تجلّی می‌کند و به نور عین (ثابت) او عین مسمّا مکشوف می‌گردد: من عرف نفسه فقد عرف ربه، یعنی: هر که نفسش را شناخت پروردگارش را شناسد [1] النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، یعنی: پیغمبر به مؤمنان از نفس خودشان سزاوارتر است (۶ ـ احزاب) پس ای سالک پویندهٔ به‌سوی حق! او را بشناس تا پروردگارت را بشناسی؛ خداوند می‌فرماید: من یطع الرسول فقد اطاع الله، یعنی: هرکس رسول را اطاعت کند درواقع خدای را اطاعت کرده است (۸۰ ـ نساء) و پیغمبر صلی‌الله علیه و آله فرمود: من رآنی فقد رأی الحق، یعنی: هرکس مرا بیند خدای را دیده است؛ پس ای مسکین! نسبتت را بدو درست‌دار، چون او در وجود، اصل است و مؤمنان به‌خدا و رستاخیز، در مقام محمود تابع اویند، و مؤمن کسی است که نسبت تابعیّتش درست باشد، مانند آینه که در برابر آینه دیگر که محاذات خورشید است واقع شده باشد، با آن آینه در نور اتحاد دارد: و من لم یجعل الله له نوراً فما له من نور، یعنی: خداوند هرکه را نوری نداده او را نوری نیست (۴۰ ـ نور) این را نیک بفهم.

بدان که هرکس صفحهٔ دلش را از نقش غیرپاک گرداند و گَرد تعلّقات را از ذاتش بتکاند و آینهٔ دیده خردش را از پرده و زنگار وسوسه‌ها و عادت‌ها صفا دهد و نفسش از خود مُرده باشد و سرّش در دریای جلال و عظمت الهی غرق شده باشد و محشور به

۱. یعنی هرکس پیغمبر را که به مؤمنان از نفس خودشان سزاوارتر است بشناسد، ربّ او (ص) را شناخته است، چون فرموده: هرکس مرا بیند خدای را دیده است، زیرا روحانیت او عقل کلّی است که مجلای اتمّ می‌باشد، پس او (ص) با جامعیّتش مظهر اسم اعظم الهی است.... «سبزواری»

مولایش و باقی به بقای او شده باشد: من کان الله کان الله له، یعنی: هر که برای خدا شد خدا هم برای او است، چون به صحو پس از محو (هوشیاری بعد از بیخودی) بازگشت نماید و به تفصیل ـ پس از اجمال و تکمیل ـ و به فصل ـ بعد از وصل و تحصیل ـ خارج گشت، یعنی به‌واسطه تمکّن و توانش در مرتبهٔ احدیّت و استقرارش در حدّ مشترکِ جامعِ بین حق و خلق ـ بلکه بین امریّت و خلقیّت ـ حکم و اَمرش نافذ و روان گشته و دعایش مستجاب گردیده و به کرامت تکوین ارجمندی پیدا کرده و متکلّم به کلام پروردگار جهانیان می‌گردد: ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذو الفضل العظیم، یعنی: این فضل و کرم الهی است که به هر کس که خواهد آن را می‌بخشد و خداوند صاحب فضل و کرم بزرگی است (۴ ـ جمعه).

۷
فصل
در چگونگی فرود آمدن کلام و وحی از جانب خداوند به‌واسطهٔ فرشته ـ بر قلب و فؤاد پیغمبر ـ سپس به خلق خدا و بندگانش ـ به‌جهت بروز و آشکار شدنش از غیب و پنهان به شهادت و آشکار ـ

بدان که این قرآنی که در دست ماست، هم کلام الهی است و هم کتاب او ـ هردو ـ برعکس کتابهای آسمانی دیگر که بر دیگر رسولان ـ سلام الله علیهم اجمعین ـ نازل شده است، زیرا آنها کلام نیستند، بلکه کتابهایی‌اند که آنها را به درس می‌گویند و با دستشان می‌نویسند، اگرچه هر کتابی به وجهی کلام است ـ چنانکه گفته آمد ـ ولی در اینجا هدف، کلام خاص الهی است [1]. و نیز گوییم: این فرو فرستاده شدهٔ بر پیغمبر ما صلی‌الله علیه و آله، قرآن و فرقان ـ هردو ـ است و دیگر کتاب‌های آسمانی فقط فرقان‌اند؛ و فرق بین دو معنی، مانند فرق بین عقل بسیط و عقل تفصیلی نفسانی است، پس فرو فرستاده شده ـ از آن‌روی که کلام حق متعال است ـ نوری از انوار معنوی الهی است که از نزد او بر قلب هر کدام از بندگان محبوبش ـ نه محبانِ تنها ـ

۱. کلمهٔ «خاص» قید مضافٌ‌الیه است نه مضاف، یعنی کلام الهی بدون واسطهٔ حجاب، و مقصود این نیست که آن کلامِ خاص است ـ نه کتاب ـ چون گفته شد هر کلامی به‌وجهی کتاب است. «سبزواری»

که بخواهد نازل می‌شود، چنانکه می‌فرماید: ولکن جعلناه نوراً نهدی به من نشاء من عبادنا، یعنی: ولی آن را نوری قرار دادیم که بدان، هرکس از بندگانمان را که خواستیم هدایت می‌کنیم (۵۲ ـ شوری) و فرمود: نزل علیک الکتاب بالحق، یعنی: کتاب را به حقیقت بر تو نازل کرده است (۳ ـ آل‌عمران) و فرمود: و بالحق انزلناه و بالحق نزل، یعنی: قرآن را به حقیقت نازل کرده‌ایم و به حقیقت نازل شده است (۱۰۵ ـ اسراء) و آن ـ از آن جهت که کتاب است ـ عبارت از صور و نقوش و نوشته است و در آنها آیات احکام است که بخش بخش از آسمان، بر صفحهٔ دلهای محبّان و الواح نفوس سالکان فرود آمده است، غیر آنان آن آیات را در دفاتر و الواحشان می‌نویسند، به‌طوری که آنها را هر مسلمان با سوادی می‌خواند و هر سخن گویی بدان‌ها تکلّم می‌نماید و هر عمل‌کنندهٔ موفّقی به احکامشان عمل می‌کند و بدان‌ها هدایت می‌یابند و بدانچه در آن کتاب و نوشته‌ها است عمل می‌کنند، و در هدایت آنها (آیات احکام)، انبیا و اُمّت یکسانند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و انزل التوراة و الانجیل من قبل هدیً للناس، یعنی: پیش از این تورات و انجیل را برای هدایت مردمان فروفرستاد (۴ ـ آل‌عمران) و فرمود: و عندهم التوراة فیها حکم الله، تورات نزد آنان است و حکم الهی در آن می‌باشد (۴۳ ـ مائده) اما قرآن بزرگ ارجمند، در آن علوم بزرگ الهی است که آنها را به رسول ختمی و اهل بیت کرامش ـ سلام‌الله علیهم اجمعین ـ آموخته است، چنانکه می‌فرماید: و علمک مالم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیما، یعنی: آنچه را که نمی‌دانستی به تو آموخت که فضل و کرم الهی بر تو بزرگ است (۱۱۳ ـ نساء) و در آن خوها و صفات ارجمند الهی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله بدان‌ها متخلّق و خوپذیر بود، چنانکه فرمود: انک لعلی خلق عظیم، یعنی: تو اخلاق نیکویی داری (۴ ـ قلم) برای اینکه خُلق و خوی او قرآن بود ـ چنانکه این‌گونه روایت شده است ـ .

و چون این مقدمات را دانستی، حال در چگونگی فرود آمدن قرآن ـ چنانکه بیانش در مسائل نبوات خواهد آمد ـ گوییم: سبب فرو فرستادن کلام و کتاب این است که: روح آدمی وقتی از بدن تجرّد پیدا می‌کند و از خانه کالبد و محل طبعش به‌سوی پروردگارش ـــ برای مشاهدهٔ آیات و نشانه‌های بزرگ او ـــ هجرت می‌کند و از پلیدی‌های گناهان و لذّات و شهوات و وسوسه‌های معمولی و تعلّقات پاک می‌گردد،

نور معرفت و ایمان به خدا و ملکوت اعلای او برایش آشکار می‌شود، و این نور چون استوار گشت و تجوهر یافت، جوهری قدسی می‌گردد که نزد حکما ـ در زبان حکمت نظری ـ به عقل فعال نامیده می‌شود و در زبان شریعت نبوی به روح قدسی؛ در او به‌واسطهٔ این نور شدید عقلی، اسرار و رازهای آنچه که در زمین و آسمان است درخشیدن گیرد و از وی حقایق اشیاء نمایان گردد، چنانکه به‌واسطهٔ نور حسّی چشم، اشباه مثالی در قوّهٔ چشم ـ اگر حجابی مانع آنها نباشد ـ نمایان می‌شود، و حجاب در اینجا عبارت است از آثار طبیعت و سرگرمیها و اشتغالات این دنیا، زیرا دل‌ها و روح‌ها به‌حسب اصل فطرتشان صلاحیّت قبول نور حکمت و ایمان را دارند، اگر ظلمتی که آنها را تباه سازد ـ مانند کفر ـ بر آنها وارد نشود و یا حجابی ـ مانند گناه و معصیت و آنچه در روند اینها است ـ آنها را نپوشاند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و طبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون، یعنی: بر دلهاشان مُهر زده شد و فهم کردن نتوانند (۸۷ ـ توبه) و فرمود: بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون، یعنی: اعمالی که می‌کرده‌اند زنگار دلهاشان شده است (۱۴ ـ مطففین).

و چون نفس از خواستهای طبیعت و ظلمات هوا و سرگرمی به آنچه تحت هوا و هوس از شهوت و غضب و حسّ و تخیّل است روی‌گرداند و صفحهٔ دل را رو سوی حقیقت و عالَم ملکوت اعلا کند، به سعادت و نیکبختی بزرگ اتصال پیدا کرده و برایش راز ملکوت آشکار شده و برآن (نفس) عکس قدس لاهوت افتاده و شگفتیهای آیات بزرگ الهی را مشاهده می‌کند، چنانکه خداوند می‌فرماید: لقد رأی من آیات ربه الکبری، یعنی: شمه‌ای از آیات و نشانه‌های بزرگ پروردگارش را بدید (۱۸ ـ نجم) و چون این روح قدسی در آشکار ساختن آنچه که تحت آن است قوی می‌باشد ـ یعنی به‌واسطهٔ قوّهٔ اتصالش به آنچه که فوق آن است ـ لذا آن را هیچ‌کاری از کار دیگر بازنمی‌دارد و جهت بالای آن از جهت پائینش وی را مانع نمی‌گردد، لذا هر دوطرف را دراختیار، و قوّه‌اش هردو جانب را در دست دارد؛ این به‌واسطهٔ تمکّن و قرار داشتنش در حدّ مشترک بین ملک و ملکوت است، نه مانند ارواح ضعیف که چون به جانبی توجه کردند، جانب دیگر از آنها پنهان شود و چون رو سوی مشعری از مشاعر حاسه و قوّهٔ ادراکی آوردند و بدان آرام گرفتند، از مشعر و قوّهٔ دیگر غافل و بی‌خبر می‌مانند.

و چون این روح قدسی که هیچ‌کاری از کار دیگرش و هیچ نشأه و عالَمی از نشأه و عالَم دیگر بازش نمی‌دارد، توجّه کرد و معارف الهی را ـ بدون معلم بشری ـ از خداوند فرا گرفت، تأثیر آن (روح قدسی) به قوایش تجاوز کرده و صورت آنچه را که با روح قدسیش مشاهده کرده، برای روح بَشَریش متمثّل شده و از آن به ظاهر کون و وجود آشکار می‌شود، لذا برای حواس ظاهری ـ به‌ویژه گوش و چشم ـ تمثّل پیدا می‌کند، چون آن‌دو، برترین حواس ظاهری‌اند، لذا به‌چشمش شخص محسوسی را در نهایت زیبایی و جوانی دیده و با گوشش سخن منظومی را در غایت خوبی و فصاحت می‌شنود، این شخص فرشته‌ای است که به فرمان الهی فرود آمده است و حامل وحی الهی می‌باشد و کلام، عبارت از کلام الهی است، و به دستش لوحی است که در آن نوشته‌ای است و آن نوشتهٔ الهی است، و این امر تمثّل یافته ـ با آنچه که با او و در او است ـ صورت خیالی نیست که در خارج ذهن و تخیّل وجود نداشته باشد، زیرا این سخن را کسانی می‌گویند که بهره‌ای از علم باطن نداشته و گامی در اسرار و رازهای وحی و کتاب الهی ـ مانند برخی از پیروان مشائیان ـ ندارند، پناه بر خدا از این عقیده‌ای که از جهل به چگونگی اِنزال و تنزیل و فرو فرستادن سرچشمه گرفته است، و تحقیق این مقام ـ آن‌گونه که سزاوار توضیح آن و موافق تفسیرش می‌باشد ـ هنگام بیانش درباب نبوات است که به‌زودی خواهد آمد، ولی درخشش دیگری را برایت خواهم گفت.

آشکار ساختنی قلبی و اشاره‌ای نوری

ای دوست من! باید بدانی که فرشتگان را ذاتی حقیقی و ذاتی اضافی و نسبی است که به آنچه پائین‌تر از آنها است اضافه می‌گردد، مانند اضافهٔ نفس به بدن، نه این بدن مرکّب دگرگون شوندهٔ متجدّدی که در دو زمان باقی نمی‌ماند ـ چنانکه در مباحث طبیعت دانستی ـ بلکه هر بدنی که بدان چیزی از ذات مَلَکی اضافه می‌گردد، زیرا آن مانند بدنی است که در عالَم آخرت محشور می‌باشد، اما ذات حقیقی آنها: اَمریِ قضائیِ قولی است، اما ذات اضافی آنها: خَلقیِ قَدری (کتابی) است که از آن، فرشتگان لوحی پدید می‌آیند و بزرگترینشان اسرافیل ـ صاحب صور مشخص ـ است،

و به زودی به حقیقتِ صور او در مباحث معاد و حشر اجساد اشاره خواهد شد.

این فرشتگان لوحی، کلام الهی و علوم لَدُنّی را از فرشتگان قلمی گرفته و آنها را در صفحات الواح قَدری کتابیشان ثبت می‌نمایند، و رسول خدا صلی‌الله علیه و آله در شب معراجش، با صف اوّل فرشتگان برخورد کرده و روح‌القدس را در بیداری مشاهده می‌کند، و چون روح نبوی به عالَم آنان ـ عالَم وحی ربانی ـ اتصال پیدا می‌کند، کلام الهی را می‌شنود، و آن عبارت از إعلام حقایق، به‌واسطهٔ مکالمهٔ حقیقی می‌باشد، و آن افاضه و استفاضه در مقام «قاب قوسین او أدنی» یعنی مقام قرب و مقعد صدق و معدن وحی و الهام می‌باشد، و آن همان‌گونه که گفته شد، کلام حقیقی است؛ و همین‌طور هم وقتی پیغمبر صلی‌الله علیه و آله با فرشتگان «اَعلون» هم صحبت شود، صدای نوشتن قلم‌ها و القای کلامشان را می‌شنود، و کلام آنان کلام الهی است که در محل‌های معرفت آنان ـ یعنی ذات و عقولشان ـ فرود می‌آید، چون در مقام قرب‌اند؛ و رسول خدا صلی‌الله علیه و آله چنانکه روایت شده فرمود: شب معراج به مقامی رسید که در آنجا صدای نوشتن قلم‌های فرشتگان را می‌شنید.

سپس چون به فضای ملکوت آسمان فرود آید، صورت آنچه را که تعقّل کرده و مشاهده کرده، در لوح نفسش که در عالَم الواح قَدریِ آسمانی واقع شده تمثّل پیدا می‌کند و پس از آن اثر، به ظاهر می‌رسد، در این هنگام برای حواس چیزی شبیه دهشت و خواب واقع می‌شود، چون دانستی که روح قدسی به‌جهت دراختیار داشتن دوجهت، مشاعر حسّی را در کار می‌گیرد، ولی نه در اَعراض حیوانی، بلکه در راه سلوک پروردگار، پس آنها را در راه معرفت الهی و طاعتش مشایعت می‌کند، از این‌روی اگر خداوند او را مخاطَب به خطابی بدون حجاب خارجی کرد ـ خواه خطاب بدون واسطه و یا با واسطه فرشته باشد ـ و بر عالم غیب آگاهیش داد، در نگین نفس نبویَش نقش ملکوت و صورت جبروت نقش می‌بندد و برایش مثالی از وحی و حاملِ آن به حسّ باطن شَبَح‌پذیر می‌گردد، لذا قوّهٔ حسّ ظاهر به بالا جذب و کشیده شده و برایش صورتی که از معنا و روح حقیقی او (نفس نبی) جُدا نیست ـ نه مانند صورت خواب و خیالات خالی از معنی ـ تمثّل پیدا می‌کند، در پی آن برایش حقیقت فرشته به صورت محسوسش ـ به‌حسب آنچه که احتمالش می‌دهد ـ تمثّل می‌یابد، در این هنگام

فرشته‌ای از فرشتگان الهی را بر غیر صورتش که در عالَم امر داشت مشاهده می‌کند، زیرا اَمر وقتی فرود آمد، خلق مقدَّری می‌گردد (یعنی دارای اندازه و مقدار) پس او را بر صورت خلقی قَدری مشاهده کرده و کلامی شنیدنی ـ پس از آنکه وحی معقول بود ـ می‌شنود، و یا به‌دست او لوحی می‌بیند که نوشته شده است، پس وحی‌شونده نخست به روح عقلیش به فرشته اتصال پیدا می‌کند و از او معارف الهی را می‌گیرد و به دیدهٔ عقلیش آیات و نشانه‌های بزرگ پروردگارش را مشاهده می‌کند و به گوش عقلیش کلام پروردگار جهانیان را از روح اعظم می‌شنود.

و چون از این مقام شامخ الهی فرود آمد، فرشته به‌صورتی که محسوس به حسّش هست برایش تمثّل پیدا می‌کند و سپس به حسّ ظاهرش، و پس از آن به هوا فرود می‌آید؛ سخن در کلام او هم این‌گونه است، یعنی صداها و حروفی منظوم و شنیدنی را می‌شنود که فقط او اختصاص به شنیدن آنها دارد ـ نه غیر او ـ چون آنها از عالم غیب به عالم شهادت فرود آمده‌اند و از باطن او به ظاهرش ـ بدون انگیزه‌ای خارجی ـ نمایان و پدیدار شده‌اند، بنابراین هریک از فرشته و کلام و نوشته‌اش، از غیب و باطن سرّ او به مشاعرش منتهی می‌گردند، و این منتهی شدن از قبیل انتقال و حرکت فرشتهٔ وحی رسان از موطن و مقامش نمی‌باشد، چون هریک آنها را مقام معلوم و مشخّصی است که از آن نتواند تجاوز کرده و انتقال یابد، بلکه بازگشت آن به برانگیخته شدن نفس پیغمبر صلی‌الله علیه و آله از نشأه و عالَم غیب به نشأه و عالَم ظهور باز می‌گردد، از این‌روی او ـ صلی‌الله علیه و آله ـ را شبیه دهشت و مدهوشی عارض می‌شود و پس از آن می‌بیند و می‌شنود و سپس خبر دادن و آگاه گردانیدن واقع می‌گردد، این معنی فرود آوردن کتاب (تنزیل) و اِنزال کلام از جانب پروردگار جهانیان می‌باشد.

از این بیانات معنی آنچه گفته شده: روح قدسی فرشتگان را در بیداری سخن می‌گوید و روح نبوی آنان را در خواب هم‌صحبت می‌شود، دانسته می‌شود، ولی لازم است که فرق بین خواب پیغمبران و خواب غیرآنان دانسته شود ـ چنانکه بین بیداری آن‌دو نیز فرق است ـ برای اینکه خواب آنان مانند بیداری مردمان است، لذا پیغمبر صلی‌الله علیه و آله فرمود: تنام عینی و لا ینام قلبی، یعنی: چشمم می‌خوابد و قلبم را خواب فرا نمی‌گیرد؛ و امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا،

یعنی: مردمان خوابند و چون مُردند بیدار می‌شوند؛ شاید با آنچه بیان داشتیم بتوانی اعتراف نمایی که آنچه روح نبوی در عالم غیب دیده و مشاهده می‌کند، خارج از جنس کلام و متکلّم و نوشته و نویسنده نیست، پس این امری ضبط شده است و وقوعش لازم و مطلقا اتفاقی نیست؛ این را نیک بیندیش.

از این‌روی در بسیاری از مواضع قرآن، بیان تنزیل کتاب و آیات، همراه با خلق آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن‌دو است آمده، چنانکه در سورهٔ آل‌عمران فرماید: ان الله لایخفی علیه شئی فی الارض و لا فی السماء هوالذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء لااله الا هوالعزیز الحکیم، هوالذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام‌الکتاب و اخر متشابهات، یعنی: در آسمان و زمین چیزی از خدا نهان نیست، هم او است که شما را در رَحِم‌ها بدان‌گونه که خواهد صورت دهد، خدایی جز او نیست که عزیز و حکیم است، هم او است که این کتاب را بر تو نازل کرده است، از آن جمله آیه‌هایی است که محکم است و آنها اصل‌اند، و دیگر آیه‌هایی است مبهم (۵ و ۶ و ۷ ـ آل‌عمران) و در آن سوره می‌فرماید: تلک آیات‌الله نتلوها علیک بالحق و ما الله یرید ظلماً للعالمین و لله ما فی السموات و ما فی الارض و الی الله ترجع الامور، یعنی: این آیه‌های خداست که آنها را به حقیقت بر تو می‌خوانیم و خدا هیچ‌گاه برای جهانیان ستمی نمی‌خواهد، هرچه در آسمان‌ها و زمین است از خداست و کارها به‌سوی او بازگشت دارد (۱۰۸ و ۱۰۹ ـ آل‌عمران) و باز در آن سوره فرموده: ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لایات لاولی الالباب، یعنی: در خلقت آسمان‌ها و زمین و تفاوت شب و روز برای خردمندان عبرت‌ها است (۱۹۰ ـ آل‌عمران) و در سورهٔ انعام می‌فرماید: و هوالله فی‌السموات و فی‌الارض یعلم سرّکم و جهرکم و یعلم ماتکسبون و ماتأتیهم من آیة من آیات ربهم الاّ کانوا عنها معرضین، یعنی: خدای یگانه در آسمان‌ها و زمین او است که نهان و آشکار شما را بداند و آنچه می‌کنید می‌داند، آیه‌ای از آیه‌های خدا سوی آنها نیاید جز آنکه از آن‌روی گردان باشند (۳ و ۴ ـ انعام) و در سورهٔ هود فرماید: کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر؛.... خلق‌السموات و الارض فی ستة ایام، یعنی: این کتابی است که آیه‌های آن از طرف حکیمی کاردان محکم گردیده، سپس بیان شده است که جز خدای یکتا را پرستش

مکنید و من برای شما از جانب او بیم‌رسان و نوید بخشم، و اینکه از پروردگارتان آمرزش بخواهید و توبه بدو برید، شما را تا مدتی معیّن به بهره‌ای نیکو بهره‌ور کند و هر صاحب فضیلتی را از کرم خویش عطا کند، و اگر پشت کنید من از عذاب روزی بزرگ بر شما بیمناکم، بازگشت شما به خداست و او به همه‌چیز تواناست، بدانید که آنان [دشمنی را] در سینه‌هاشان درمی‌نوردند تا از خدا مخفی کنند، آگاه باشید وقتی که جامه‌های خویش به سر می‌کشند، خدا آنچه را نهان کنند و آنچه را عیان کنند می‌داند که وی دانای پنهانیهای سینه‌هاست، هیچ جانوری در زمین نیست جز آنکه روزی وی به‌عهدهٔ خداست و قرارگاه و امانگاه او را می‌داند که همه در مکتوبی روشن است، او است که آسمان‌ها و زمین را به شش روز آفرید (۱ ـ ۷ ـ هود)

و در سورهٔ رعد فرماید: تلک آیات الکتاب والذی انزل الیک من ربک الحق و لکن اکثرالناس لایؤمنون، الله الذی رفع السموات بغیر عمد ترونها ثم استوی علی‌العرش و سخرالشمس و القمر کل یجری لاجل مسمی یدبر الامر یفصل الایات لعلکم بلقاء ربکم توقنون، یعنی: این آیه‌های کتاب خداست و آنچه از پروردگارت به تو نازل شده درست است ولی بیشتر مردم باور نمی‌دارند، خدای یکتاست که آسمان‌ها را بدون ستونی که ببینید برافراخت، سپس به عرش پرداخت و خورشید و ماه را مسخر فرمود که هریک تا زمانی مشخص می‌گردند، تدبیر کارها می‌کند و توضیح آیه‌ها می‌دهد شاید به لقاء پروردگارتان یقین کنید (۱ و ۲ ـ رعد) و در سورهٔ ابراهیم می‌فرماید: کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم الی صراط العزیز الحمید الله الذی له ما فی السموات و ما فی الارض، یعنی: این کتابی است که به تو نازل کرده‌ایم تا مردم را به امر پروردگارشان از ظلمات به نور بری [یعنی:] به راه خدای ستوده صفات، خدایی که هرچه در آسمان‌ها و هرچه در زمین هست از او است (۱ و ۲ ـ ابراهیم) و در سورهٔ یونس می‌فرماید: تلک آیات الکتاب الحکیم.... ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی ستّة ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر، یعنی: این آیه‌های کتاب تغییر ناپذیر است، آیا برای این مردم شگفت‌آور است که به مردی از ایشان وحی کرده‌ایم که همهٔ مردم را بر حذردار و کسانی را که ایمان آورده‌اند نوید بده که نزد پروردگارشان سعادتمندند، کافران گویند بی گفتگو این جادویی آشکار است،

پروردگار شما خدای یکتاست که آسمان‌ها و زمین را به شش روز آفرید، آن‌گاه به عرش پرداخت، تدبیر امور می‌کند و بی اجازهٔ او شفاعت‌گری نباشد، این خداوند یکتا پروردگار شماست، بندگی او کنید، مگر اندرز نمی‌گیرید؟ بازگشت شما همگی بدوست، وعدهٔ خدا راست است، او نخست خلق می‌کند و سپس خلق خویش را بازمی‌گرداند تا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته به انصاف کرده‌اند پاداش دهد و کسانی که کفر ورزیده‌اند به سزای آن انکار که می‌کرده‌اند نوشیدنی از آب جوشان با عذابی دردانگیز دارند، او است که خورشید را نوری و ماه را پرتوی کرده و برای آن منزلها معین کرده تا شمار سالها و حساب کردن را بدانید، خداوند اینها را به حقیقت آفرید و این آیه‌ها را برای گروهی که دانایند شرح می‌دهد، به راستی در اختلاف و رفت و آمد شب و روز و آن چیزها که خدا در آسمان‌ها و زمین آفریده برای گروه تقواداران عبرت‌هاست (۱ ـ ۶ ـ یونس).

و در سورهٔ یوسف می‌فرماید: و کأین من آیة فی السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون، یعنی: چه بسا آیات و نشانه‌های ما که در آسمان‌ها و زمین است و بر آن گذر می‌کنند و از آنها روی برگردانند (۱۰۵ ـ یوسف) و در سورهٔ «طه» می‌فرماید: ما انزلنا علیک القرآن لتشقی الاّتذکرة لمن یخشی تنزیلاً ممن خلق الارض و السموات العلی، یعنی: این قرآن را به تو نازل نکردیم که در رنج افتی، ولی برای کسی که می‌ترسد تذکری است از جانب آنکه زمین و آسمان‌های بلند را آفریده نازل شده است (۲ ـ ۴ ـ طه) و در سورهٔ شوری می‌فرماید: کذلک یوحی الیک و الی الذین من قبلک الله العزیز الحکیم له ما فی السموات و ما فی الارض و هو العلی العظیم، یعنی: خدای عزیز حکیم به‌تو و به کسانی که پیش از تو بوده‌اند چنین وحی می‌کند هرچه در آسمان‌ها و زمین هست از او است و همو والا و بزرگ است (۳ و ۴ ـ شوری) و در سورهٔ زخرف می‌فرماید: والکتاب المبین انا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم... و لئن سئلتهم من خلق السموات و الارض لیقولن خلقهن العزیز العلیم، یعنی: قسم به این کتاب مبین، ما قرآن را به زبان عربی بیان داشتیم شاید که تعقّل کنید، و اینکه قرآن در لوح محفوظ نزد ما والا و حکیم است، آیا قرآن را از شما به‌سبب آنکه گروهی افراط کارید یکسره باز داریم؟ چه بسیار پیغمبران به‌سوی گذشتگان

بزرگتر است، و این همان لوحی است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ، یعنی: بلکه آن قرآن ارجمندی است که در لوح محفوظ می‌باشد (۲۱ ـ بروج) و این «قاف» رمز بیان الهی است که: ق، و القرآن المجید، یعنی: «قاف» سوگند به قرآن ارجمند (۱ و ۲ ـ ق) برای اینکه قرآن ـ اگرچه یک حقیقت است ـ ولی در فرود آمدن دارای مراتب و مواطن فراوانی است و نام‌های آن به‌حسب آن مراتب و مواطن مختلف است، و وی را به‌حسب هر موطن و مقامی نامی خاص می‌باشد، در موطنی به‌نام مجید نامیده می‌شود: بل هو قرآن مجید، یعنی بلکه آن قرآن مجید (ارجمندی) است (۲۱ ـ بروج) و در مقامی نامش عزیز است: و انه‌لکتاب عزیز، یعنی: آن کتاب عزیز (ارجمندی) است (۴۲ ـ فصلت) و در دیگری نامش علی حکیم است: و انه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم، یعنی: قرآن در لوح محفوظ نزد ما عَلیّ (والا) و حکیم است (۴ ـ زخرف) و در دیگری کریم است: انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسّه الاالمطهرون، یعنی: این قرآنی کریم در نوشته‌ای نهفته است که ادراک آن جز پاکان نکنند (۷۷ ـ ۷۹ ـ واقعه) و در سورهٔ دیگر مبین (آشکار) فرموده: و لارطب و لایابس الا فی کتاب مبین، یعنی: هیچ تر و خشکی نیست جز آنکه در نوشته‌ای آشکار است (۵۹ ـ انعام) و در سورهٔ دیگر حکیم است: یس، والقرآن الحکیم، یعنی: یا و سین، سوگند به قرآن حکیم (۱ ـ یس) و آن را هزاران هزار نام است که شنیدن آنها با این گوشهای ظاهری امکان‌پذیر نیست، و اگر در عالَم عشق حقیقی و جذبه و کشش باطنی و محبت الهی دارای گوشی باطنی بودی، هر آینه از کسانی بودی که نامهای آن را می‌شنیدی و اطوارش را مشاهده می‌کردی.

بدان که اختلاف صور موجودات و تباین صفات و تضاد حالاتشان، گواهی بزرگ بر معرفت و شناخت بطون قرآن و انوار جمال و پرتو آیات و اسرار کلمات او می‌باشند، و نیز برای آن (گواه) می‌باشند تا اسماء حسنای الهی و صفات علیای او را بدانی، چون پیش از این اشاره شد که کتاب فعلی کونی به اِزاء کلام قولی عقلی است، و آن به اِزاء اسماء و صفات الهی می‌باشد، ولی آنجا به‌گونهٔ وحدت و اجمال است و اینجا به شکل کثرت و تفصیل، چنانکه فرموده: کذلک نفصل الایات لقوم یعقلون، یعنی: برای گروهی که خردورزی می‌کنند این چنین آیات را تفصیل می‌دهیم (۲۸ ـ روم) و فرمود: کتاب

احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر، یعنی: کتابی است که آیه‌های آن برای گروهی که اهل درک‌اند بیان و توضیح داده شده است (۱ ـ هود).

و همان‌طور که صور موجودات، از زمین و آسمان‌ها و آنچه میان آن‌دو است ـ یعنی عالم خلق ـ تفصیل آنچه در عالم عقل ـ یعنی عالم امر ـ می‌باشد، همین‌طور تمام آنچه در دو عالم ـ عالم امر و خلق ـ می‌باشد کتاب تفصیلی است ـ نسبت به آنچه در عالَم الهی از اسماء و صفات می‌باشد، خداوند می‌فرماید: ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذرواالذین یلحدون فی اسمائه، یعنی: خدای را نام‌های نیکوست، وی را بدان‌ها بخوانید، و کسانی را که در نامهای وی کجروی می‌کنند واگذارید (۱۸۰ ـ اعراف) در این آیه خداوند متعال بر انسان، علمِ حکمت و توحید و معرفت و شناخت امر و خلق و آفاق و انفس را واجب کرده است، چون علم اسماء ـ یعنی ارباب صور انواع ـ و خواندن، جز با اندیشه و تفکر در موجودات و دقت در مخلوقات ـ از آنچه که در زمین و آسمان‌ها هست ـ حاصل نمی‌شود، از این‌روی دستور به تدبّر و تفکر در آنها و در حالاتشان ـ در بیشتر از آیات ـ داده شده.

و راه این دروازهٔ از معرفت، آن راهی است که عارفان محقق و علمای الهی پیموده‌اند، آنان که قائل‌اند: این صورت‌های متنوع و مخالف هم، صور اسماء الهی، و سایه و مثال آنها و مظاهر و مجالی آنچه در عالم الهی و صُقع ربوبی می‌باشد هستند، و این بدان‌جهت است که آنچه در عالمی از عوالم پدید می‌آید، در عالم اعلای الهی اسمائی، آنچه از آن برتر و بهتر و به‌گونهٔ بسیط تر و ارجمندتر است پدید می‌آید، و ما عندالله خیر و ابقی، یعنی: آنچه نزد خداست بهتر و پاینده‌تر است (۶۰ ـ قصص).

۹
فصل
در تحقیق سخن امیرمؤمنان و پیشوای یکتاپرستان علی علیه‌السلام ـ چنانکه روایت شده ـ تمام قرآن در «با» بسم‌الله است و من نقطهٔ زیر آن «با» می‌باشم

بدان ای دوست من! که خداوند هدایتت فرماید: از جمله مقاماتی که برای سالکان و

پویندگان راه خدا و ملکوت با گامهای بندگی و یقین حاصل می‌شود اینکه: آنان به مشاهدهٔ عیانی تمام قرآن، و بلکه تمام کتاب‌های آسمانی را در نقطهٔ زیر «با» بسم‌الله مشاهده می‌کنند، و تمام موجودات را در این یک نقطه می‌بینند؛ و ما در این کتاب اسفار و غیر این با برهان حِکمی ثابت کردیم که بسیط حقیقی تمام اشیاء است؛ و معلّم حکمت مشائیان و پیشوایشان در میمر دهم از کتابش که معروف به «اثولوجیا» است گوید: واحد ناب، علّت تمام اشیاء است و مانند هیچ‌یک از اشیاء نیست، بلکه پدید آرندهٔ اشیاء است و اشیاء نیست، بلکه تمام اشیاء در او است؛ و به این معنی در مواضع مختلف کتابش تصریح دارد.

و ما برای تو در این معنی مثال محسوسی را تمثیل می‌کنیم که از جهتی به فهم و ادراک تو نزدیک باشد و آن اینکه وقتی گفتی: لله ما فی السموات و ما فی الارض، یعنی: هرچه در آسمان‌ها و در زمین است از آنِ خداست (۲۸۴ ـ بقره) در یک کلمه بین تمام موجودات جمع کردی، و چون می‌خواهی شروع در بیان آنها به تفصیل کنی نیاز به چندین جلد کتاب داری، بنابراین نسبت لفظ را به لفظ، نسبت معنی به معنی قیاس کن، با اینکه فراخی عالم معانی و تفاوت بین اقسام و افراد آنها، قابل قیاس به پهنهٔ عالم الفاظ و تفاوت در آنها نمی‌باشد.

و اگر برای کسی اتفاق افتد که از این وجود مجازی حسّی بیرون رفته و به‌وجود عقلی ملحق گردیده و به‌دایرهٔ ملکوت الهی اتصال پیدا کند، به‌طوری که معنی: انه بکل شئی محیط، یعنی: او به هر چیز احاطه دارد (۵۴ ـ فصلت) را مشاهده کرده و ذاتش را بدان، مُحاط و مقهور تحت کبریا و عظمت او ببیند، در این هنگام وجودش را زیر نقطه «باء سببیّت» مسبِّب‌الاسباب می‌بیند، در این وقت آن «بای بسم‌الله» را مشاهده می‌کند که عظمت و بلندی سرّ معنایش بر او تجلی کرده است.

چه دور است! ما و امثال ما از قرآن، جز سیاهی را مشاهده نمی‌کنیم، چون در عالم ظلمت و سیاهی و آنچه در آن از امتداد این مرکّب ـ یعنی مادّهٔ ابعاد و اجساد و هیولای اضداد و اعداد ـ پدید می‌آید هستیم، و ادراک کننده، چیزی را جز به آنچه در قوّهٔ ادراکش است ادراک نمی‌کند، و قوّهٔ ادراکش پیوسته از جنس ادراک شونده‌های او، و بلکه عین آنها می‌باشد ـ چنانکه رأی و نظر ماست ـ پس حس جز محسوس را و

خیال، جز متخیل را و عقل، جز معقول را ادراک نمی‌کند، بنابراین نور، جز به‌واسطهٔ نور ادراک نمی‌شود: و من لم یجعل الله له نوراً فما له من نور، یعنی: هر که را خداوند نوری به وی نداده، او را نوری نیست (۴۰ ـ نور).

پس ما با سیاهی این چشم، جز سیاهی‌های نوشته‌های کلام و مرکّب نقش‌های نوشته شده را مشاهده نمی‌کنیم، ولی وقتی از این وجود مجازی و دهی که ساکنانش ظالم و ستمکارند بیرون رفتیم و به‌سوی خدا و رسولش هجرت کردیم و در حین قطع منازلی که بین ما و مطلوب است ما را مرگ از این نشآت و اطواری که بعضی از آنها صور حسّی و یا خیالی و یا وهمی و یا عقلی‌اند فرا گرفت و دیده از تمامی دوختیم و با وجودمان، در وجود کلام الهی محو گردیدیم و سپس خداوند، ما را پس از مرگمان زنده کرد و از «محو» به «صحو» و از «فنا» به «بقا» و از «مرگ» به «حیاتِ» دومی که باقی به بقای الهی است خارج گردانید، بعد از آن از قرآن ـ مطلقا ـ سیاهی مشاهده نکرده، بلکه همه را سفیدی محض و نورِ نابی که مطلقا آمیختگی با ظلمت ندارد، و یقین خالصی که هیچگاه شک بر آن وارد نمی‌شود می‌بینیم و به فرمودهٔ الهی تحقق و ثبوت پیدا می‌کنیم که: ولکن جعلناه نوراً نهدی به من نشاء من عبادنا، یعنی: آن را نوری قرار دادیم که بدان هرکس از بندگانمان را که خواستیم هدایت کنیم (۵۲ ـ شوری) و فرموده‌اش که: و علّمناه من لدّنا علما، یعنی: او را از نزد خود علمی بخشیدیم (۶۵ ـ کهف).

در این هنگام است که آیات را از نسخه و نوشتهٔ اصل می‌خوانیم و آن عبارت از «امامِ مبین و: ذکرِ حکیم (۵۸ ـ آل‌عمران) و: مَن عنده علم الکتاب، یعنی: کسی که علم کتاب الهی نزد او است (۴۳ ـ رعد) یعنی امیرمؤمنان علی علیه‌السلام، به دلیل بیان الهی که: وانه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم، یعنی: قرآن در لوح محفوظ نزد ما علیّ حکیم است (۴ ـ زخرف)» می‌باشد، از این‌روی فرمود: انا نقطة تحت الباء، یعنی: من نقطهٔ زیر «باء بسم‌الله» هستم، و به سینهٔ مبارکش اشاره کرد و فرمود: ان هاهنا لعلوماً جمّه لو وجدت لها حَمَلةً، یعنی: در اینجا دانش‌های فراوانی است، کاش برای آنها حاملانی می‌یافتم.

ممکن است سخن در سخن آمده و از مدار فهم‌ها بیرون رفته و از اسلوب مباحثه و

آموزش خارج شده باشد، ولی در مَثَل آمده که: الکلام یجّرالکلام، یعنی: سخن، سخن می‌آورد، و باید برادران حقیقی مرا ببخشند، عشق دوست مرا بر برشمردن اوصاف کمال و نعوت جمالش در ذات و صفات و کلام و کتاب و رسول و اَمر و نهی و دیگر افعالش واداشت، و ما با خواست الهی در مقام بیان آنها هستیم، حال باز می‌گردیم همانجا که سخن می‌گفتیم.

۱۰
فصل
در بیان فرق بین نوشتهٔ مخلوق و نوشتهٔ خالق

این نیز علمی ذوقی (کشفی) است که آن را جز صاحب بینش دل که فرق بین صورت محسوسی را که مبدئش بیرون حسّ است و بین صورت محسوسی را که مبدئش داخل حسّ است نمی‌داند، با اینکه هردو، به این حواس ظاهری محسوس‌اند و حسّ، فرقی بین آن‌دو نمی‌گذارد، چنانکه برای بعضی از مردمان ـ هنگام ظهور غلبهٔ باطن و نیروی بُروزش به ظاهر ـ چنانکه می‌فرماید: و برزت الجحیم لمن یری، یعنی: جهنم به هرکس که بیناست آشکار شود (۳۶ ـ نازعات) ـ واقع می‌شود، یعنی محسوسِ به چشم حسّ را محسوسِ به چشم خیال می‌بیند و درباره‌اش غیب را شهادت مشاهده می‌کند؛ و این چیزی است که نقلش پی‌درپی و روایتش به تواتر رسیده و وقوعش فراوان اتفاق افتاده است.

و آنچه از (تفسیر و شأن نزول) این آیه روایتش به تواتر رسیده اینکه: رسول خدا صلی الله علیه و آله روزی بیرون آمده و به دستش دو نوشتهٔ درنوردیده شده بود که هر یک از آن‌دو در یک دست مبارکش بود، یاران خویش را پرسید آیا می‌دانید این‌دو نوشته چیست؟ به ایشان فرمود: در نوشته‌ای که در دست راستش است نام‌های اهل بهشت و نام‌های پدران و قبیله و عشایرشان از نخستین کسی که خداوند آفریده، تا روز رستاخیز ثبت است و در نوشتهٔ دیگری که به‌دست چپش است، نام‌های اهل دوزخ و نام‌های پدران و قبیله و عشایرشان از نخستین کسی که خداوند آفریده، تا روز رستاخیز ثبت است.... تا پایان حدیث.

پس با آنچه که پیش از این از چگونگی فرود آمدن وحی و کتاب بر انبیا علیهم‌السلام گفته آمد دانسته می‌شود که بین نوشته خدا و نوشتهٔ مخلوق فرق است، برای اینکه اگر مخلوق بخواهد این اسماء را آن‌گونه که در این‌دو نوشته‌اند بنویسد، نمی‌تواند و امکان‌پذیر هم نیست، زیرا هیچ ورق (کاغذی) به ثبت آنها وفا نکند؛ و از این قبیل است کتاب جفر جامع که نزد ائمهٔ طاهرین ـ از اهل بیت علیهم‌السلام ـ می‌باشد و از پدر به فرزند به ارث رسیده و تا زمان ظهور حضرت مهدی علیه‌السلام ادامه دارد، و در آن هر حلال و حرامی و هرچه که تا روز رستاخیز اتفاق می‌افتد، و آنچه که انسان بدان نیاز دارد ـ حتی تاوانِ خراش ـ ثبت است.

و از آنچه که در این‌باره از برخی از سادگان حج کننده حکایت شده اینکه: وی مردی را مشاهده کرد که دور خانهٔ خدا طوافِ وداع می‌کرد، این مرد با آن مرد ساده شوخی کرده و گفت: آیا برائت و رهائیت از آتش را دریافت کرده‌ای؟ مرد ساده گفت: آیا مردمان این را می‌گیرند؟ گفت: آری! در این هنگام مرد ساده شروع به گریه کرده و داخلِ حِجر (اسماعیل) شد و پردهٔ کعبه را در دست گرفته و با گریه از خدا می‌خواست که او را نوشته‌ای دهد که از آتش رها شده باشد؛ مردم و دوستانش هرچه او را سرزنش کرده و بدو فهماندند که فلانی با تو شوخی کرده است، سخن آنان را نمی‌پذیرفت و بر همان حال اوّل بود، در این حال بود که ناگاه ورقه‌ای از هوا ـ از طرف ناودان ـ بر او پائین افتاد، و از نشانهٔ آن نوشته این بود که از هر طرفی به‌طور مساوی ـ بدون تغییر ـ خوانده می‌شد، هرگاه که ورق نوشته را برمی‌گردانیدی، نوشته هم با برگردانیدن آن برمی‌گشت، لذا مردمان دانستند که آن نشانه‌ای از جانب خداوند است؛ و حکایات و آثار در این‌باره فراوان است و بیان آنها سخن را به درازا می‌کشاند.

اگرگویی: اگر فرق بین نوشتهٔ خالق و نوشتهٔ مخلوق چیزی است که هم اکنون گفتی، یعنی اوّلی از ناحیهٔ باطن و غیب، به جانب ظاهر و شهادت آشکار می‌شود و نخست به چشم خیال و سپس به تبع، به چشم حسّ ادراک می‌گردد ـ برعکس دومی ـ که در آن کار برعکس اوّلی است، یعنی نوشته نخست به‌چشم حسّ ادراک می‌گردد و سپس به چشم تخیّل، بنابراین لازم است که مشاهدهٔ نوشتهٔ خالق اختصاص به کسی داشته باشد که بر باطنش سلطان آخرت غالب باشد ـ نه غیر او از افراد مردم و محجوبان ـ .

گویم: شاید حصول آن برای غیر او به‌حسب تبعیّت، از جهت تأثیر نفس او است در آنان و سرایت حال خودش است از او به آنان، به‌جهت سبب‌هایی پنهان که بر تفاصیل آنها آگاهی نیست، و دور نیست که کوشش نفوس حاضران از جهت شگفتیشان در آن لحظه از حال او و اندیشهٔ در آن، موجب تعطیل و بیکار ماندن حواس ظاهری ایشان از در کارگیری نفس مر آنها را در محسوسات خارجی و بازگشتشان به جانب باطن و کانون تخیّل و عالم غیب گردیده باشد.

۱۱
فصل
در تحقیق بیان رسول خدا ـ صلی الله علیه و آله ـ که: ان للقرآن ظهراً او بطناً وحدّاً و مُطَّلَعا یعنی: قرآن را ظاهری و باطنی و مرزی و مُطَّلَعی است [۱]

بدان که قرآن مانند انسان به باطن و ظاهر تقسیم می‌گردد، ولی آن‌دو را نیز ظاهر و باطنی است و باطنش را باطنی دیگر.... تا آنجا که خدا می‌داند، و تأویل آن را جز خدا کسی نمی‌داند، و باز در حدیث آمده که: ان للقرآن ظهراً او بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن، یعنی: قرآن را ظاهری و باطنی است و باطنش را باطنی... تا هفت باطن است، و آن مانند مراتب انسان، از طبع و نفس و صدر و قلب و عقل و روح و سرّ و خفی می‌باشد، اما ظاهر علّتش عبارت از مصحف محسوس لمس شونده و نوشتهٔ نقش گردیدهٔ قابل مسّ است و باطن علّتش چیزی است که حسّ باطن آن را ادراک می‌کند و قاریان و تجوید دانان آن را در گنجینهٔ ادراکاتشان و خزینهٔ خیالشان ـ مانند خیال و امثال آن ـ ثبت می‌نمایند، و حسّ باطن معنی را صِرف و خالص درک نمی‌کند، بلکه با پوشش‌های جسمانی و عوارض مقداری آمیخته می‌گرداند، ولی آن را پس از زایل شدن مادّهٔ محسوس از حضور، ثبت می‌نماید، بنابراین این دو مرتبه از قرآن، دنیایی است که هر انسان بَشری آن را ادراک می‌نماید؛ اما باطن و سرّ آن: دو مرتبهٔ اُخروی

۱. یعنی: مَقام شهود متکلم؛ محل صعود و برآمدنگاه و جای اطلاع و مُطلعی است که صعود کرده می‌شود به‌سوی آن، از معرفت علم به آن «مقدمهٔ ترجمهٔ قرآن حکیم از مترجم، به‌نام مشارق‌البیان فی مسائل‌القرآن».

هستند و هریک از آن‌دو را مراتب و درجات و منازل و مقاماتی چند است:

نخست از آن‌دو را انسان از تصّور معانی ـ به حدود و حقایقشان ـ می‌تواند ادراک نماید، در حالی‌که لواحق غریب و آثار خارجی مادّی از آنها برداشته شده و هریک از آن‌دو، از مبادی عقلی اخذ شده‌اند، به‌طوری که در هر یک، کثرت مشترک است و اَعداد، در وحدت مجتمع‌اند و دشمنی و تضاد زایل گردیده و آحاد ـ و بلکه اضداد ـ باهم درحال صلح و آشتی‌اند ـ برعکس حالش در عالم مواد و اجساد ـ و چنین معنی مشترک در آن را روحِ انسانی مادام که از مقام خلق به مقام امر تجرّد و رهایی پیدا نکرده و از صفحهٔ ذاتش گَرد گورِ بدن و حواسش برطرف نشده، ادراک نمی‌نماید، برای اینکه شأن آن‌کس که پیچیدهٔ در مادّه است این نیست که عاقلِ چیزی باشد، همان‌طور که شأن آن‌کس که پیچیدهٔ در آن است این نیست که معقول باشد.

زیرا دانستی که هر مرتبهٔ از ادراک ـ خواه احساس باشد و یا تخیّل و یا توهّم و یا تعقّل ـ ناگزیر از نوعی از تجرّد است؛ و اینکه مدار ادراک کننده و ادراک شونده برگونه‌ای از تجرّد از مادّه است و هجرت از دنیا؛ و اینکه درجات تجرّد و مفارقت و جدا شدن از مادّه جِدّاً متفاوت است، همین‌طور درجات رسیدن به درک حقایق اشیاء و نزدیکی به عالم الهی و گرفتن از او تعالی هم متفاوت است.

پس روح انسانی، ادراک اشیاء را گاهی از عالم حسن فرا می‌گیرد، و این هنگام فرودش در مقام بدن و حواس است، و گاه دیگر از عالم تخیّل و تمثّل جزئی فرا می‌گیرد و دیگرگاه، معارف عقلی را ـ با جوهر عقلیش که از فضای عالَم اَمر است ـ فرا می‌گیرد، گاهی هم معارف الهی را از پروردگار، بدون حجاب و پردهٔ عقل و یا حسّ فرا می‌گیرد، برای اینکه تصرّف حسّ و آنچه در روند آن است در چیزهایی است که از عالم خلق و تقدیر است، و تصرف عقل در چیزهایی است که از عالَم اَمر و تدبیر است، پس آنچه فوق خلق و اَمر ـ هردو ـ است، از حسّ و عقل ـ هردو ـ پوشیده و محجوب است؛ بنابراین نور حقِ متعال، جز به نور حق ادراک نمی‌گردد و جز به نیروی آن‌کس که صاحب امر و خلق است به‌دست نمی‌آید، چنانکه از حضرت صادق علیه‌السلام روایت شده که فرمود: امیرمؤمنان علی علیه‌السلام فرمود: اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولی‌الامر بالامر بالمعروف.... الحدیث، یعنی:

خدای را به خدا بشناسید [۱] و رسول را به رسالت [۲] و صاحبان امر را به امرِ به معروف [۳].... تا پایان حدیث.

برای راهنمایی بر تفاوت مقامات، خداوند متعال در صفت قرآن فرمود: انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسّه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین، یعنی: این قرآنی ارجمند، در نوشته‌ای نهفته است که ادراک آن جز پاکان نکنند و از جانب پروردگار جهانیان نازل شده است (۷۷ ـ ۸۰ ـ واقعه) یعنی برای آن اوصافی متعدد ـ به‌حسب درجات و مقاماتش ـ بیان فرمود که اوّلین و برترینش کرامت و ارجمندی نزد خداست و پائین‌ترینش فرود آمدن به این عالم ـ از نزد پروردگار جهانیان ـ می‌باشد، و شکی نیست که کلام الهی ـ از آن حیث که کلام او است ـ پیش از فرود آمدنش به عالَم امر ـ یعنی لوح محفوظ ـ و قبل از نزولش به عالم آسمان دنیا ـ یعنی لوح محو و اثبات ـ و پائین آمدنش به عالم خلق و تقدیر، دارای مقامی شامخ و الهی، و مرتبه‌ای بلند بوده که جز خدا کسی آن را نمی‌داند و هیچ‌یک از پیغمبران آن را ادراک نمی‌نماید، مگر در مقام احدیت و هنگام بیرون شدنش از بندهای امکانی و رها شدنش از دو عالم و بیرون آمدنش از دو نشأه و گذر کردنش از دو عالمِ خلق و اَمر و رسیدنش به مقام: «قاب قوسین اوادنی»، چنانکه بهترین پیغمبران و برترین انسان‌ها ـ صلی‌الله علیه و آله ـ از حالش خبر داده که: لی مع الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل، یعنی: مرا با خدا وقتی است که در آن وقت، نه فرشتهٔ مقرب الهی و نه پیغمبر رسولی نمی‌گنجد.

بیان الهی اشارهٔ به این مقام دارد که: و ما یعلم تأویله الاالله والراسخون فی العلم، یعنی: تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند (۷ ـ آل‌عمران) و: لا یعلم من

۱. یعنی: خدای را به نوری که از نزد او بر دلهاتان وارد می‌گردد و بدو تقرب می جوئید بشناسید تا آنکه دربارهٔ شما فرمودهٔ حق صدق کند که: بی یبصر و بی یسمع. «سبزواری» ۲. یعنی: به نبوت تعریف که در شما حاصل است، زیرا نبوت دو نوع است: نبوت تعریف و نبوت تشریع، اوّلی عبارت است از خبر دادن از معرفت ذات و صفات و اسماء، و دومی تمام اینها است با تبلیغ احکام و تأدیب به اخلاق و قیام به سیاست، و گاهی این به رسالت اختصاص پیدا می‌کند، و اگر چنین باشد، باید مقصود این باشد که: وراثت از رسول در کاملان متحقق است، به‌طوری فقها مظهر آنند، در خبر آمده که: هرکس قرآن را حفظ کند، نبوت بین دو پهلویش قرار گرفته، و باز روایت شده که: خدای را بندگانی است که پیغمبر نیستند و پیغمبران بدانان غبطه خورند، و رسول خدا (ص) فرمود: در امّت من محدَّثان و مکلَّمان‌اند. «سبزواری» ۳. یعنی والیان امر گردیدن شما، نه عارفان به معنی و دانایان به حقایق ـ تنها ـ بلکه مقتدران که متصرفند، یعنی صاحبان امر تکوینی تسخیری «سبزواری»

فی‌السموات و الارض الغیب الا الله، یعنی: جز خدا هرکس که در آسمان‌ها و زمین است غیب را نمی‌داند (۶۵ ـ نمل) و: افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه، یعنی: کسی را که خداوند سینه‌اش را به اسلام گشایش داده و بر نوری از جانب پروردگارش است [مانند کسی است که این‌گونه نیست؟] (۲۲ ـ زمر).

و در حدیث آمده که: ان من‌العلم کهیئة المکنون لا یعلمه الاّ العلماء بالله، یعنی: نوعی از علم است که هیأت و شکلی پوشیده و پنهان دارد، آن را جز دانایان و دانشوران الهی نمی‌دانند؛ و به قلب معنوی و حسّ باطنی اشاره کرده و فرموده: ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هوشهید، یعنی: در این برای هرکه خردی دارد یا با حضور قلب گوش فرا دارد، اندرزی است (۳۷ ـ ق) و از کافران ستیزگر حکایت کرده و فرموده: لوکنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر، یعنی: اگر ما می‌شنیدیم و یا خردوری می‌کردیم اکنون از یاران آتش نبودیم (۱۰ ـ ملک) و به مقام حسّ ظاهر از منازل قرآن اشاره کرده و فرموده: فاجره حتی یسمع کلام الله، یعنی: او را پناه ده تا کلام الهی را بشنود (۶ ـ توبه) و به تفاوت مقامات علما در درجات علمشان اشاره کرده و فرموده: نرفع درجات من نشاء و فوق کل ذی علم علیم، یعنی: درجات هرکس را که بخواهیم بالا می‌بریم و بالای هر داننده‌ای، داننده‌ای است (۷۶ ـ یوسف) و فرمود: تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض، یعنی: بعضی از این رسولان را بر بعض دیگر برتری دادیم (۲۵۳ ـ بقره) و دربارهٔ فرشتگان فرمود: و ما منا الا له مقام معلوم، یعنی: هیچ‌یک از ما نیست جز آنکه دارای مقام و مرتبه‌ای مشخص و معلوم است (۱۶۴ ـ صافات)

یادآوری به‌گونهٔ مثال آوردن

خلاصه آنکه قرآن را درجات و منازلی است ـ همچنان که انسان راست ـ و پائین‌ترین مراتب قرآن مرتبه‌ای است که در جلد و غلاف می‌باشد، مانند پائین‌ترین مراتب انسان که در پوست و گوشت است، و قرآن را در هر مرتبه و مقامی حاملانی است که حفظش می‌کنند و آن را می‌نویسند و جز به شرط پاک بودنشان از پلیدی و یا حدوثشان، و دور بودنشان از مکان و یا امکانشان، دست بر آن

نمی‌سایند [1]، درحالی که پوست انسان جز پوسته‌های قرآن را، و انسان قشری ظاهری جز مفهومات قشری و نکات بیانی و احکام عملی و سیاسات و تنبیهات شرعی را ادراک نمی‌نماید.

اما روح قرآن و سرِّ آن و مغزش را جز صاحبان خرد و بینش ادراک نمی‌نمایند، زیرا حقیقت حکمت جز به موهبت و بخشش الهی به‌دست نمی‌آید و انسان بدان مرتبه که حکیم نامیده شود نمی‌رسد، مگر آنکه خداوند از حکمتش، بر او حکمتی افاضه فرماید و از جانب خویش علمی (لُدنّی) بدو بخشد، برای اینکه علم و حکمت از صفات کمالی او است و «علیمِ حکیم» از اسماء حُسنای الهی است، و آن که بهره و نصیبی از آن‌دو دارد، ناگزیر از موهبت و بخشش‌الهی بر وی است، از این‌روی خداوند پس از آنکه فرموده: و یعلّمهم الکتاب والحکمة، یعنی: آنان را کتاب آسمانی و حکمت می‌آموزد، فرموده: ذلک فضل‌الله یؤتیه من یشاء و الله ذوالفضل العظیم، یعنی: این کرم الهی است که آن را به هر که خواهد دهد و خدا کرمی بزرگ دارد (۲ ـ ۴ ـ جمعه) و حکمت را خیر فراوان نامیده و فرموده: و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً و مایذکر الا اولواالالباب، یعنی: هرکس حکمت یافت درواقع خیر فراوان یافت، و جز خردمندان پند نمی‌گیرند (۲۶۹ ـ بقره)

۱۲
فصل
در توضیح آنچه بیان داشتیم و تفصیل آنچه مجمل و کوتاه سخن راندیم در اینکه معرفت باطن و خالص کتاب‌الهی اختصاص به اهل الله ـ صاحبان بینش و خرد ـ دارد

ای برادران سالک که همتِ به کار دین و فهم شگفتیهای کلام الهی را دارید بدانید

۱. یعنی: ملتفت به جهات ماهیات و امکانشان نمی‌گردند، مانند عقول نوری و فرشتگان مهیّم که امکانشان تحت تابش وجوب نور ازلی پنهان است، مَثَل آنها عقول صاعد است که ذاتشان در ذات او فانی است، زیرا هرانسانی که به امکان متمایل‌تر باشد و احکام کثرت بر وی غالب‌تر، از کافران ظاهری و باطنی می‌باشد، و هر انسانی که به وجود متمایل‌تر باشد و احکام وحدت بر او تمام‌تر، از سابقان مقرب ـ مانند انبیا و اولیا ـ می‌باشد، و هر انسانی که هردو جانب نسبت بدو برابر باشد، از مؤمنان مقتصد و میانه‌رو است. «سبزواری»

که فهم شگفتیها و رموز و عجایبش برای هیچیک از مردم میسّر نمی‌شود ـ اگرچه از زیرکان باشد ـ مگر آن‌کس که علم‌الیقین را درس خوانده باشد و در مدرسهٔ «آل‌یاسین» و مکتب اهل تقدیس و اهل ذکر حکیم شاگردی کرده و آیات را از نوشته‌های لوح عظیم و نسخهٔ اصل کریم که همان امامِ مبین است خوانده باشد و معلمش: علمک مالَم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عَظیما، یعنی: آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت که فضل و کرم الهی برتو بسیار بزرگ است (۱۱۳ ـ نساء) باشد و اَدب کننده‌اش: ادّبنی ربی فاحسن تأدیبی، یعنی: پروردگارم مرا ادب آموخت و چه نیکو ادبی آموخت، بوده و نویسندهٔ لوحش به قلم، و نقش کنندهٔ صفحهٔ نفسش به‌صورت علم و حِکَم، او: ربک الاکرم الذی علّم بالقلم علّم الانسان مالم یعلم، یعنی: پروردگار ارجمندت، همان که به‌وسیلهٔ قلم به انسان بیاموخت آنچه را که نمی‌دانست (۳ ـ ۵ ـ علق) بوده است، پس خداوند سبحان معلّم او بوده است نه سبب دیگری از اسباب، مانند فکر و یا تقلید و یا قیاس و یا روایت و شنیدن، بلکه آن‌گونه که قرآن را: من لدن حکیم علیم، یعنی: از جانب حکیمی دانا فرا می‌گیری (۶ ـ نمل) و یا به‌گوش باطنی در عالم غیب ـ از نزد: مطاع ثم امین، یعنی: در آنجا فرمانبردار امینی است [یعنی جبرئیل] (۲۱ ـ تکویر) می‌شنود.

رمزی قرآنی و اشاره‌ای کلامی

اوّلین چیزی که برای فرزندان روح‌القدس در مکتب تقدیس کشف و آشکار شد، معنی لوح و قلم و نوشتن و معنی «الم» و «طه» و «یس والقرآن الحکیم» و معنی «ص و القرآن ذی الذکر» و «ق و القرآن المجید» و «ن والقلم و مایسطرون» و معنی حروف «جُمَّل» یعنی حروف مقطع قرآنی و کلمات تامات مفرد، و بعد از آن کلمات مرکب فرقانی بوده است، زیرا وقتی که عنایت ربانی به تربیت کودکان ارواح عالی تعلّق گرفت، روزی و رزقشان را از شیردایگان ملکوت و بهشت عنایت فرموده و از لطایف رحمت و رضوان، غذاهای لطیف روحانی را در لباس حروف مفرد به‌گونهٔ رمز و اشاره، به مقاصد اهل بشارت، بدانان چشانید تا غیری بر آن اسرار ـ و آن‌کس که شایستگی رسیدن و دست‌یازی به جهان اسرار و معدن انوار را ندارد ـ آگاهی نیابد، لذا خداوند

متعال نخست در الواح ارواح آنان حروفی مجمل و مختصر و کوتاه، و مقطعاتی مفرد را نگاشت، باشد که یادآرند و به صنعت پدرانشان بسازند و همانند نوشتنشان بنویسند و به منازل و مقامات آنان بر شوند و به آیات الهی هدایت یابند و به‌سوی پروردگارشان بازگردند: «کناحروفاً عالیاتٍ نزلنا فی سطور سافلات، یعنی: ما حروف عالی و بلند بودیم و در نوشته و سطرهایی پائین فرود آمدیم»[۱].

این حروف مقطّع قرآنی در عالم سرّ و خفی به حروف مجمل و حروف جُمَّل نامیده می‌شود و در آن عالم، حروف متصل، منفصل می‌گردند و منفصل‌ها، مجملِ متصل، چون در روز فصل و جدایی‌اند: لیمیزالله الخبیث من الطّیب، یعنی: تا آنکه خدا پلید را از پاکیزه ممتاز و جدا کند (۳۷ ـ انفال) و نیز به‌گونه‌ای روز جمع است، چون خداوند می‌فرماید: هذا یوم الفصل جمعناکم والاولین، یعنی: این روز فصل است که شما و پیشینیان را جمع آوریم (۳۸ ـ مرسلات) و فرمود: لیوم لا ریب فیه، یعنی: روزی که شکی در آن نیست (۹ ـ آل‌عمران) پس اهل دنیا چون در مقام تفرقه و پراکندگی معنوی و جمعیّت صوری اتصالی‌اند، حروف مختلف را مجتمع می‌بینند و منفصل را متصل، و حرفِ واحد به‌معنی (حروفی که یک معنی دارد) را حروف متعدّد مشاهده می‌کنند، پس نخستین علامت و نشانه کسی که از این منزل بالا رفته آنکه: معرفت

۱. این عبارت از کینونت پیشین ماست در عالم عقول، و حرف بودنش به اعتبار عدم استقلال عقول است در وجود، و آنها نفسی نیستند بلکه وجود رابط محض‌اند. زیرا ماده ـ اگرچه به‌معنی متعلق باشد ـ ندارند، بلکه نزد محققان اصلاً ماهیت ندارند. از این‌روی از صقع ربوبی می‌باشند و موجود به‌وجود الهی و باقی به بقای او، و فرود آمدیم، به‌معنی کینونت بعدی نفسی است. و ابن عربی هم نظیر این را در طول و استقامت گفته:

کنـا حـروفـاً عـالیـاتٍ لـم نـقـل متعلّقات فی ذری اعلی القلل *

و بیان امیرالمؤمنین علیه‌السلام به ابوالاسوددئلی که کلمه، اسم و فعل و حرف است، اشاره به این دارد، برای اینکه کلام خداوند سبحان فعل او است ـ چنانکه در نهج‌البلاغه است ـ پس مراد از کلمه «کن» وجود منبسط است که مقسم حروف عالی عقلی، و مقسم اسماء ـ یعنی جواهر جسمانی ثابت ـ و مقسم افعال مقترن با زمان ـ یعنی موجودات عرضی سیّال ـ می‌باشند، و بنابر نظریهٔ مصنف قدس‌سره، اثبات حرکت جوهری در طبایع و اجسام می‌باشد که آن هم از افعال مقترن با زمان، و اسماء که عبارت از نفوس ـ از آن حیث که برازخ بین عقول ساکن و طبایع سیّال‌اند ـ می‌باشند هست. «سبزواری»

* این بیت را که بیت دیگری هم در پی دارد و دو بیتی است، محمدبن حمزهٔ فناری شارح کتاب مفتاح‌الغیب قونوی شرح کرده که مترجم آن را تصحیح و ترجمه کرده و به نام شرح رباعی ابن عربی ـ توسط انتشارات مولی ـ انتشار یافته است.

حروف مقطّع و چگونگی فرود آمدنشان در صفحهٔ کتاب و سپس در سینه‌های منشرح و گشادهٔ صاحبان خرد بر وی کشف و آشکار می‌گردد، چنانکه خداوند بدین امر اشاره کرده و فرموده: و لقد وصلنا لهم القول لعلهم یتذکرون، یعنی: گفتار را برای ایشان پیاپی کردیم شاید پند گیرند (۵۱ ـ قصص) این برای گروهی است، و به گروهی دیگر اشاره کرده و فرموده: قد فصلنا الایات لقوم یعلمون، یعنی: ما این علامات را برای گروهی که دانایند شرح داده‌ایم (۹۷ ـ انعام) و فرمود: کتاب فصلت آیاته، یعنی: کتابی است که آیه‌هایش شرح داده شده است (۲ ـ فصلت).

پس ای سالک ناتوان! برایت روشن شد نخستین چیزی که در صفحه قاری و خوانندهٔ مبتدی رسم می‌شود، حروف «الفبا» است تا بدان برای تلاوت و خواندن آیات نوشته شدهٔ در صحیفهٔ قدسی آماده گردد و خداوند را در فرمانش که: اقرأ باسم ربک الذی خلق، یعنی: به نام پروردگارت که بیافرید (۱ ـ علق) و: فاقرؤا ما تیسّر من القرآن، یعنی: آن مقدار که میسّر است از قرآن بخوانید (۲۰ ـ مزمل) اطاعت کرده باشد، در این هنگام تلاوت و ذکر برایش آسان گردیده و قرائت برای او میسّر می‌گردد: و لقدیسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر، یعنی: این قرآن را برای اندرز آسان کردیم، آیا پند پذیری هست؟ (۱۷ ـ قمر) در این حال محافظت بر قرآن و مداومت بر تلاوت آیاتش برای او پیدا می‌شود و خداوند دلش را از وسوسه‌های شیطان حفظ می‌فرماید، چنانکه فرمود: اناله لحافظون، یعنی: ما او را حافظیم (۹ ـ حجر) و دل او در این هنگام فلکی است که از ورود متمردان جنّ و شیاطین محفوظ است و آسمانی است که مزیّن به زینت ستارگان آیات کتاب مبین می‌باشد، آیاتی که بدان‌ها اوهام معطّلان و بیهوده پنداران و غلط ها و سفسطه‌های وسوسه کنندگان و استراق سمع غاصبان رانده و دور می‌شود، چنانکه فرمود: و حفظناها من کل شیطان رجیم الاّمن استرق السمع فاتبعه شهاب مبین، یعنی: و از هر شیطان رانده شده‌ای محفوظش داشتیم مگر آنکه سخن را به گوش دزدد و شهابی روشن دنبالش کند (۱۸ ـ حجر).

دریافتی آگاهی بخش

خلاصهٔ سخن آنکه: هرکس سلطان آخرت و امور اُخروی بر او غالب نشده و هنوز

از گور این نشأه بر نخیزیده باشد، برمعانی کلام و رموز آیات قرآن و حروف و کلماتش آگاهی پیدا نمی‌کند و حروف مقطّع قرآنی با او حادث نشده و چهرهٔ گویندهٔ و آفرینندهٔ آن و عظمت نویسنده و مُنشیش برای او متجلی و آشکار نمی‌گردد؛ پس ای مغرور! بیدارشو و از گور خود ای فریب‌خورده! برخیز تا مسافر راه خدا، و مهاجر به‌سوی او و رسول او، و مشاهده کنندهٔ ملکوت اعلای وی و شنوندهٔ آیات کُبرای او باشی، و با غافلان و بیهوده‌کاران منشین، و آنان را که دینشان را به مسخره می‌گیرند و سرگرم به دنیا و بی‌خبری و بازی هستند و دنیاشان فریبشان داده است رهاساز، چون اینها نهایت همّت اینان است، و اینان کسانی‌اند که خداوند در بسیاری از مواضع کتابش سرزنش و نکوهششان کرده و فرموده: فمالهؤلاء القوم لایکادون یفقهون حدیثا، یعنی: این گروه را چه رسیده که هیچ سخنی فهم نمی‌کنند (۷۸ ـ نساء) و رسول خدا به خدا از آنان شکایت دارد که: یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا، یعنی: پروردگارا! قوم من این قرآن را هذیان پنداشتند (۳۰ ـ فرقان).

بسا مردی ادیب و دانشمندی دانا و فصیح، دانای به علم لغت و نحو و بلاغت، و سخنوری توانا در فن مناظره و گفتگو، و مجاب‌گری ماهر در علم کلام باشد که حتی یک حرف از حروف قرآن را نشنیده باشد و یک کلمه از کتاب الهی را که بر بنده‌اش نازل شده است نفهمیده باشد و تاکنون به آنچه که درواقع علم و نور و فقه و حکمت است ـ به جهت روی‌گردان بودنش از آن و روی‌آوردنش بدانچه همگان بدان سرگرم‌اند و آن را علم و ایمان و فقه و یقین می‌پندارند ـ رغبت نکرده باشد.

پس ای غافل بی‌خبر! از خانهٔ حجابت و آستانهٔ آن بیرون آی و از خود، لباس جاهلان و نادانی را بیرون آر و از بندهای رسمی و رسوم عامان آزاد شو تا عجایب و شگفتیهای قدرت و عظمت الهی را در فرو فرستادن قرآن و تنزیل کتاب و فرقان مشاهده کنی و گشودن کلیدهای گنجینه‌های آسمان و زمین را با کلیدهای علمِ غیب که از تهمت شک و ریب مبراست به عیان ببینی؛ حال اگر در زمان بیرون رفتنت از خانه نشأهٔ نخستینت به فطرت دومین و نشأهٔ آخرت، مرگ به سُراغت آمد، در این‌صورت پاداش و مُزدت با خدا است، بلکه خدا مولا و سرورت بوده و همو است که پاداش و مزدت را می‌دهد، چنانکه فرموده: و من یخرج من بیته مهاجراً الی الله و

رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی‌الله، یعنی: هرکس از خانه‌اش هجرت کنان به‌سوی خدا و رسولش بیرون آمد و مرگ سُراغش آمد، اجر و پاداش او با خدا است (۱۰۰ ـ نساء)

۱۳
فصل
در نعت و تعریف قرآن به زبان رمز و اشاره [1]

ای اندیشمند متفکر! بدان که قرآن، چون نقاب عزت و بزرگی از چهره‌اش برفکند و چادر عظمت و کبریائی را از باطنش برکشد، هر بیماری را که مبتلا به بیماری جهل و نادانی است شفا بخشد و هر تشنهٔ حیات و سوختهٔ حقیقت را سیراب کند و هرکه دلش به مرض‌های اخلاق زشت و خوهای بد و بیماریهای مهلک جهل و نادانی مریض و گرفتار است مداوا و معالجه کند؛ از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله روایت شده که: ان القرآن هو الدواء و ان القرآن غنی لا فقر بعده و لاغنی دونه، یعنی: قرآن دارو و معالجه است و قرآن آن بی‌نیازی است که پس از آن فقر و نیازی نیست و جز آن بی‌نیازی نیست، قرآن همان ریسمان محکمی است که برای نجات و رهایی آنان که به زنجیرهای تعلّقات در بندند و به کُندهای سنگین از دوستی فرزند و اهل و جاه و مال و شهوت شکم و زیر شکم و طلا و نقره و اسب و آرزوهای دراز گرفتارند بدین عالم فرود آمده است، و با همه عظمت مقام و جایگاهش و بلندی سرّ و معنایش، به لباس حروف و صداها درآمده و جامهٔ الفاظ و عبارات را به خود پوشیده است؛ این از جانب پروردگار برای بندگان رحمت است و بر خلقش شفقت و مهربانی ـ به‌جهت اُنس آنان و نزدیکی به فهم ایشان و مُدارا کردن با آنها و مُنازلهٔ به ذوقشان ـ وگرنه چه نسبت خاک را باربّ الارباب؟

لذا در هر حرفی از حروفش هزاران رمز و اشاره و غُنج و کرشمه برای جلب دلهای مشتاقان به آرامش و آسایش وصال است، ندایی آسمانی برای رهایی در بندان از این گرداب عمیق و زندان دنیا است که فرمود: و ذکر فان الذکری تنفع المؤمنین، یعنی:

۱. یعنی به قرآن تکوینی عقلی و نفسی و غیر این دو، حتی کلام‌الهی که در مرتبهٔ علم عنایی است. «سبزواری»

یادآوری کن که یادآوری مؤمنان را سود رساند (۵۵ ـ ذاریات).

از این‌روی شبکه (تورصید) حروف و صداها را با دانه‌های معانی برای صید پرندگان آسمانی گسترد و برای هر پرنده‌ای رزق و دانه‌ای خاص قرار داده که آن را آفرینندهٔ خلایق و پدید آورنده و بازگردانندشان می‌شناسد، و هدف اصلی از این کار، شکار یک نوعِ خاص از پرندگان آسمانی، با دانه و غذایی آسمانیِ مخصوص است که هرکس از آن خورد، زبان تمام پرندگان را می‌فهمد، و هدف از گستردن شبکه و تور ـ در زمین نه جای دیگر ـ همین است: سواء علیهم ءَأنذرتهم ام لم تنذرهم لایؤمنون، یعنی: فرقی نمی‌کند، آنان را چه بیم‌دهی و چه بیم ندهی، ایمان نمی‌آورند (۶ ـ بقره) و بعضی از آنان به‌واسطه کوتاهیشان قدرت ملاحظهٔ این امر را که غذای دل‌ها و خوراک ارواح است ندارند، لذا از آنچه که قدرت فرو رفتن در آن را ندارند لگام خوردند ـ لگام منع و بازداشت ـ و به ایشان گفته می‌شود: خاموش! برای این‌کار آفریده نشده‌اید: لایسئل عما یفعل و هم یسئلون، یعنی: از آنچه انجام می‌دهد مورد سئوال قرار نمی‌گیرد، بلکه اینان مورد سئوال قرار می‌گیرند (۲۳ ـ انبیا) کوران نابینا را چه به مشاهدهٔ حقایق رنگ‌ها؟

اما آنان که مشکات و چراغدان قلبشان از آتشی که تابناک از نور قرآن است لبریز باشد، و اسرار و رازهای امور و کلمات و آیات را آن‌گونه که هستند ادراک نمایند، بدانان گفته می‌شود: به آداب الهی و رسولش ادب‌پذیر گردید و خاموش باشید و همانند ضعیف‌ترینتان حرکت کنید و پردهٔ حجاب خورشید را از دیدگان شب‌پرگان کنار نزنید که این کار سبب هلاکشان می‌گردد، و از نهایت بلندیتان به آسمان دنیا فرود آیید که صاحبان دیدگان ضعیف به شما اُنس گیرند و از بقایای انوار تابناک تابندهٔ شما ـ از آن سوی حجاب‌ها و سراپرده‌هایی که بین شما و بین آنان زده شده است ـ اقتباس نمایند و آنچنان باشید که گفته‌اند:

آشامیدیم و پس ماندهٔ جامش را بر زمین ریختیم   زیرا زمین نیز از جام بزرگان نصیبی دارد [۱]

از این‌روی در قرآن، آنچه که صلاح هرکسی هست یافت می‌شود، و هیچ روزی و رزق معنوی و صوری نیست جز آنکه در کتاب الهی بخشی از آن برای اهلش یافت

۱. حافظ شیرازی در این‌باره گوید:
اگر شراب‌خوری جرعه‌ای فشان بر خاک   از آن گناه که نفعی به‌غیر رسید چه باک؟ «م»

می‌گردد: متاعاً لکم و لانعامکم، یعنی: مایهٔ برخورداری شما و حیوانات شما است (۳۲ ـ عبس) و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین، یعنی: هیچ تر و خشکی نیست جز آنکه در کتاب مبین است (۵۹ ـ انعام).

همان‌طور که در آن حقایق حکمت و شگفتیهای نعمت که غذای ارواح و دلها است یافت می‌شود، همین‌طور در آن علوم جزئی و خوراک‌ها و دواهای صوری ـ از داستانها و احکام و ارث‌ها و دیه‌ها و انواع ازدواج‌ها و غیراینها ـ یافت می‌شود که بدانها متوسطان در منازل و عوام، بهره‌مند می‌گردند، پس در آن، غذاهای معنوی و صوری ـ باهم ـ و اقسام اُخروی و دنیایی ـ همگی ـ هست، بنابراین هیچ‌چیزی نیست مگر آنکه بیان آن و توضیحش در قرآن هست؛ و اگر از باطنت راهی به ملکوت قرآن و باطنش بود، هر آینه تبیان بودن و توضیحش مر هر چیزی را می‌دانستی.

آگاهی دادن و دریافت کردن

بدان که خطاب‌های قرآنی مانند: یا ایها الانسان! یا ایهاالذین آمنوا! اختصاص به دوستان متألّه الهی و اولیای مقرّب او دارد، نه دوران فریب‌خورده و ستیزگران منکِر، زیرا آنان را بهره و نصیبی از روزی و رزق معانی این کلام الهی و کتاب او، جز پوسته‌های الفاظ و معانی نیست: انهم عن السمع لمعزولون، یعنی: اینان از شنیدن معزول‌اند (۲۱۲ ـ شعرا) و لو علم الله فیهم خیراً لاسمعهم و لواسمعهم لتولوا و هم معرضون، یعنی: اگر خداوند در آنها خیری سراغ داشت استعداد شنیدن به ایشان داده بود، اگر استعداد شنیدن نیز داشتند پشت می‌کردند و روی‌گردان بودند (۲۳ ـ انفال) برای اینکه عنایت الهی برایشان به نیکی پیشی نگرفته است، پس آغاز این امر و انجامش این‌گونه است.

توهم ای دوست من! اگر از کسانی هستی که خداوند درباره‌ات نیکی مقرر نفرموده و قضایش به چنین امری تعلّق نگرفته است، و اهلیت این امر را هم نداری تا این کار مشکلِ در تقدیر برایت آسان گردد، از تو مانند کوران جز تقلید نیاید ـ البته اگر مسلمان باشی و از ستیزگران نباشی ـ و اگر اهلیّت این امر را داشتی، خداوند در واقع به تو چشمی سالم و بینا و پوشیده نشده به حجاب و پرده‌های تقلید و آلوده نشده به

آفت‌های عصبیّت و جانبداری عطا فرموده که چون دیده‌ات را بازگشایی، آنچه در معرض دید است بازبینی و نیاز به عصاکش و جلودار نداری؛ اما مقلّد: مانند کوران، در راه رفتن نیاز به عصاکش دارد، ولی این‌گونه نیست که هرچه عصاکش ادراک می‌کند و انجام می‌دهد، مقلّد را توان اینکه در آن کار وی را تقلید کند هست، بلکه تقلید، در امور ناقص و افعال پست جاری می‌گردد، پس کور را امکان اینکه جلودار شود هست ـ ولی تا حدّی محدود ـ و چون راه از شمشیر تیزتر و از مو باریک‌تر شد، پرنده می‌تواند که بر آن به پرواز آید و کور نمی‌تواند از آن گذر کند، و همین‌طور اگر میدان کار باریک و ظریف گشت و مثلاً لطافت آب را داشت و عبور از آن جز با شنا امکان‌پذیر نبود، پرندهٔ آشنا به هنرِ شنا می‌تواند به تنهایی از آن بگذرد و امکان دارد دیگری نتواند از آن گذر کند، پس اگر عصاکش ـ در پریدنش به اوج عالم ملکوت و فضای آسمان جبروت ـ مانند پرنده فرض شود، و یا مانند شناگر کار آزمودهٔ در شناوری دریاهای حقایق و معانی فرض گردد، کور را تقلید پرواز چنین جلوداری، و زمین‌گیر برجای ماندهٔ از اصل راه را، تقلید این جلودار در شناوری دریا امکان‌پذیر نیست.

این علومی که کلام و کتاب‌الهی بر آن اشتمال دارد، نسبت تدبّر و تفکّر حقیقی در آنها، به آنچه همگان از مردمان آن را درک کرده و جولانگاه افکارشان است، مانند نسبت راه رفتن بر روی آب است به راه رفتن بر روی خاک، زیرا راه رفتن بر روی خاک را امکان آن هست که فرا گرفته شود، اما راه رفتن بر روی آب ـ تا چه رسد به پرواز در هوا ـ به‌واسطهٔ تقلید و آموزش دیدن به‌دست نمی‌آید، بلکه به نیروی یقین به‌دست می‌آید، از این‌روی وقتی به رسول خدا صلی‌الله علیه و آله عرض کردند که حضرت عیسی علیه‌السلام بر روی آب راه می‌رفت فرمود: اگر یقین بیشتری داشت بر روی هوا راه می‌رفت «لوازداد یقیناً لمشی علی الهواء».

پس اهل قرآن را که اهل الله خاصّ‌اند ـ بحمدالله ـ دیدگانی است که بدانها آیات الهی را مشاهده می‌کنند و گوشهایی است که بدان‌ها کلمات الهی را می‌شنوند و دلهایی است که بدان‌ها اسرار حکمت و رازهای شریعت او را تعقّل می‌کنند و دستهایی است که بدان‌ها نعمت‌های کرم و رحمتش را می‌گیرند و پاهایی است که بدانها در سرای کرامت و منزل بخشش و عطا و مهر او گام می‌گذارند.

۱۴
فصل
در اشاره به نسخ نوشته‌ها و محو و اثبات آنها

شیخ محقق ـ محیی‌الدین اعرابی ـ درباب سیصد و شانزدهٔ کتابش به نام فتوحات مکّی چنین گوید که: رسول خدا صلی‌الله علیه و آله از نفس شریفش ـ به‌صورت مدح و تعریف ـ این‌گونه حکایت کرده که: چون به معراج شد، به‌جایی رسید که در آنجا صدای نوشتن قلم‌های فرشتگان را می‌شنید، و این بیان الهی است که: لنریه من آیاتنا انه هو السمیع البصیر، یعنی: تا آنکه نشانه و آیات خود را بدو بنمایانیم که او شنوا و بینا است (۱ ـ اسراء) پس ضمیر «انه هو ـ او» به محمد صلی‌الله علیه و آله بازمی‌گردد، چون او به معراج رفته و آیات را دیده و صدای نوشتن قلم‌ها را شنیده است، گویی که آیات را می‌بیند و از آنها آنچه را که شنیدن بهره‌مند می‌شود ـ یعنی صدا ـ می‌شنود، و از این امر تعبیر به صدای قلم شده، و صدای قلم، صوت و صداست؛ این دلالت بر آن دارد که او را از ملکوت، قوه و نیرویی باقی مانده که به جسمش ـ از آن‌جهت که بیننده است ـ نرسیده، ولی از آن حیث که شنونده است، به شنیدن صدای نوشتن قلم‌ها رسیده است [۱]، و آنها بدانچه که خداوند از احکام در عالم پدید می‌آورد جاری می‌گردند؛ و این نوشته‌ها رتبه‌شان پائین‌تر از رتبهٔ قلم اعلا و پائین‌تر از لوح محفوظ است، برای اینکه آنچه را که قلم اعلا می‌نویسد تبدیل بردار نیست و از آن‌جهت لوح، محفوظ نامیده شده که نوشته شدهٔ در آن از محو محفوظ است و هیچگاه محو نمی‌گردد، و این قلم‌هایی که رتبه‌شان پائین‌تر از قلم اعلاست، در الواح

۱. حاصل سخن‌اش آنکه: عالم ملکوت عالم تامّی است که در آن تمام آنچه در این عالم از محسوسات پنجگانه ـ به‌گونه‌ای که شایستهٔ ملکوت است ـ می‌باشد، ولی هر کدام از آنها با مشعر خاص پنجگانه که تابناک به مشاعر ملکوتی است بدو می‌رسد، پس با نیروی بینائیش آنچه را که اشخاص انسان طبیعی ـ از آن‌روی که طبیعی‌اند ـ از دیدنی‌های ملکوتی نمی‌بینند می‌بیند و با گوشش آنچه را که نمی‌شنوند می‌شنود و با نیروی چشائی و ذوقش آنچه را که نمی‌چشند می‌چشد، چون رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: نزد پروردگارم شب را به سر بردم درحالی که مرا می‌خورانید و می‌آشامانید، و با نیروی بویائیش آنچه را که بویش را نمی‌شنوند می‌بوید، چنانکه فرمود: من نَفَس رحمان را از جانب یمن می‌شنوم، و آنچه را که لمس نمی‌کنند، لمس می‌کند، چنانکه فرمود: سردی انگشتانش را بین دو برجستگی سینه‌ام یافتم، خلاصه آنچه را که پیغمبر و یا ولی در حالت جدا شدن ملکوتی ـ با مدارک ملکوتی ـ ادراک می‌کنند می‌باشد و هر یک شأنی دارند که اختصاص به همو دارد. «سبزواری»

محو و اثبات می‌نویسند و آن بیان الهی است که: یمحوالله مایشاء و یثبت، یعنی: هرچه را خواهد محو و ثبت می‌کند (۳۹ ـ رعد) و از این الواح است که شرایع و صُحف و کتاب‌های آسمانی بر رسولان فرود می‌آید، از این‌روی در شرایع، نسخ در احکام وارد می‌شود، و آن عبارت از پایان پذیرفتن زمان حکم است.

و باز گوید: از این نوشته، بیان الهی است که: ثم قضی اجلاً و اجل مسمّی، یعنی: سپس زمانی مقرر کرد و زمانی نیز به نزد او معیّن است (۲ ـ انعام) و از این الواح است که خود را به تردّد در نفسش ـ در گرفتن جان مؤمن به‌واسطه مرگ ـ توصیف کرده، درحالی که قضا بر او حکم (به مرگ) کرده است، و از این حقیقت الهی است که از آن کنایهٔ به تردّد الهی شده که سریانش در تردّد کونی ـ در امور می‌باشد.

سپس گوید: مرتبهٔ این قلم‌ها و فرشته‌ای که گماشتهٔ بر لوح محو است، فرشته‌ای است که نزد خداوند بسی ارجمند است، او است که برحسب آنچه که حق متعال بدو فرمان می‌دهد و بر وی می‌خواند محو می‌کند، و اگر این حقیقت الهی نبود [۱]، دو کار در عالم باهم اختلاف نداشتند و هیچ‌کس در کاری سرگشته و متردّد نبود و تمام امور حتمی و شدنی بود، چنانکه این تردّدی که مردمان در نفوسشان می‌یابند، وجودش در آنان حتمی و شدنی است، چون کار عالم، به حقایق محفوظ (محفوف) است.

باز گوید: تو را به منزلت این قلم‌ها که صدای نوشتنشان را رسول الهی صلی‌الله علیه و آله ـ از علم الهی ـ شنیده خبر دادم، کیست که آنها را می‌کشد و به کدام حقیقت الهی مستندند و اثرشان در عالَم عِلوی ـ از فرشتگان و ستارگان و افلاک ـ چیست و اثرشان در عناصر و مولّدات (سه‌گانه) کدام است؟ و این کشف عجیب است که شامل اسرار و رازهای شگفت می‌باشد [۲]، و تمام تأثیرات، پیوسته در عالم، از

۱. یعنی: اگر کتابِ محو و اثباتِ علمی نبود، کتاب محو و اثبات عینی در عالم کون و فساد نبود. «سبزواری»

۲. این کشف عجیب عبارت از کشف معنوی علمی ـ در مطالب نظری ـ است، و آن رسیدن به مرز عیان است، و کشف مذکور عبارت از کشف صوری است که لازم اعمال صالح و اخلاق مرضیه می‌باشد، و مرادش آنکه هر معنی را صورتی است و هر حقیقتی را رقیقتی، و عمل‌کنندگان به اعمال طریق مصطفوی، صور این معانی پیشین و رقایق این حقایق را مشاهده می‌کنند، لذا با مشاعر ملکوتی کتاب و نوشته‌ها و قلم‌هایی می‌بینند که تمامشان صوری ملکوتی است و صدای نوشتن ملکوتی آنها را می‌شنوند، و صاحب در ریاست از آنان که جامع بین تحقیقات علمی و عرفانی و بین ریاضات علمی و خلقی است، بین دو کشف جمع می‌کند. «سبزواری»

بدنی، به مقدار تعلّق و اتحادش بدان، رنج و آزار می‌بیند، ولی نفس را چون مقاماتی دیگر و نشآتی غیر از این نشأه‌ای که به‌سبب آن نشأه رنج‌ها بدو می‌رسد هست، لذا رنج او از زخم‌های بزرگ و شدّت تباهی مزاج و یا مرگ، مانند رنج حیوانی که حیاتش به‌عینه حیات بدن است نمی‌باشد.

حال ای دوست من اندیشه کن تا متوجه شوی که شرّ، جز بدانچه که بالقوّه در طبیعت انسان است ملحق نمی‌گردد، و این امر به‌واسطهٔ مادّهٔ جسمانی است، زیرا وجود آن وجودی ناقص و آمادهٔ پذیرش تباهی و انقسام و تکثّر و حصول اضداد و دگرگونی و تجدّد و نوشدن احوال و دگرگونی در صور می‌باشد، لذا هرچه که از مادّه دورتر باشد، شرّ و وخامتش کمتر است.

بدان که شرور دو گونه ملحق به مواد می‌گردند: یا در آغاز تکوین آنها به‌واسطهٔ امری که عارضشان می‌گردد بدان‌ها ملحق می‌شوند و یا به‌واسطهٔ امری که پس از تکوین عارض آنها می‌شود ملحق بدان‌ها می‌گردند؛ بخش اوّل آنکه: هیأتی از هیآت در آغاز وجودشان جای‌گیر و پابرجا می‌شود که آن هیآت، استعداد خاص آنها را برای کمالی که مادّه را آمادهٔ مقابلهٔ شرّی که برابر و موازی آن است مانع می‌گردد، مانند مادّه‌ای که از آن مادّه صورت انسان و یا اسب و یا گیاه تکوین پیدا می‌کند اگر شکل و هیأتی عارض آن (مادّه) شود آن را بدترین مزاج و دارای کمترین اعتدال و سرکش‌ترین جوهر از جهت قبولِ آن صورت ـ به‌گونه‌ای کامل ـ قرار داده و درنتیجه تقویم بهتر و شکل‌پذیری تمام‌تر و نقش‌پذیری شایسته‌تر را پذیرا نخواهد بود، لذا به‌سبب آن امر، هیأت و شکلش زشت شده و کمال اعتدالی را که در مزاج، و تمامی شکل را که در بُنیه و نهاد بدان نیاز داشت پیدا نخواهد کرد، نه بدان‌جهت که فاعل بخشنده کوتاهی کرده و در آنچه بخشیده است نیکو نبخشیده است، بلکه از آن‌جهت که انفعال‌پذیر نپذیرفته است.

بخش دیگر هم یکی از دو اَمر است: یا مانع و بازدارنده‌ای است که بین شئی و به کمال رساننده‌اش واقع می‌شود، و یا رسیدن دو مخالف هم است که کمال را باطل کرده و نابود می‌سازد؛ مثال اوّلی: وقوع ابرهای فراوان متراکم و یا سایه‌های کوه‌های بلند است که مانع اثر بخشی خورشید در میوه‌ها بوده و درنتیجه آنها پخته و رسیده نشده و

عدمی به‌عینه عبارت از دَرد است، و آن اگرچه نوعی از ادراک است ولی از افراد عدم است، لذا شرِّ بالذات است، و اگرچه نوعی از عدم است، ولی دارای نوعی ثبوت است، به‌گونهٔ ثبوت اَعدامِ ملکات، مانند کوری و سکون و فقر و نقص و امکان و قوّه و امثال اینها.

و دانستی که وجود هر چیزی عین ماهیّتش می‌باشد، پس وجود عدم، عین آن عدم است، چنانکه وجود انسان عین انسان است و وجود فلک عین فلک است؛ و نیز دانستی که علمِ به هر چیزی، بالذات عین معلوم از آن چیز است، پس در اینجا وجود، عین جُدایی و یا قطع شدن و یا تباهی است که عَدمی می‌باشد، و ادراک متعلّق بدان، عین آن وجودی است که عبارت از نفسِ اَمرِ عدمی می‌باشد.

پس ثابت شد این دَردی که شرِّ بالذات است، از افراد عدم می‌باشد، و شکی نیست آن عدمی که بدان شرّ گفته می‌شود، عدمِ حاصلِ برای شئی است، نه مطلق عدم ـ چنانکه پیش از این بدان اشاره شد ـ بنابراین بر قاعدهٔ حکما که گفته‌اند: هرچه شرِّ بالذات است، مسلّماً از افراد عدم می‌باشد، نقض وارد نمی‌گردد.

توضیح بیشتر مر تو را در این مطلب که: دردها و رنجوری‌ها از اَعدام است، آنکه: پیش از این اشاره کردیم که قوای نفس در بدن ساری و جاری‌اند و آنهایند که آگاهی و احساس به انواع محسوسات پیدا می‌کنند، بنابراین آنها به‌عینه جوهر لمس‌کنندهٔ چشندهٔ بو کننده‌اند و عین صورت طبیعی اتصالی مزاجی می‌باشند، و هرچه از حالات که بر بدن وارد می‌شود ـ خواه وجودی باشد و یا عدمی ـ نفس از آنها انفعال می‌پذیرد و درواقع بدان‌ها می‌رسد و به‌واسطهٔ قوایش که ساری در بدن است از آنها اثر می‌پذیرد، بنابراین جدا شدن اتصال که بر جسم وارد می‌شود، شکی نیست که برای جسم شرّ است، چون آن زایل شدن اتصال و عدم کمالش می‌باشد، پس اگر جسم در هنگام جدا شدن اتصالش موجود زنده و دانای به جدایی اتصال خود بود، آن جسم نهایت شرّی را که بالاتر از آن برای چیزی قابل تصوّر نیست داشت، چون عدم آن چیز هنگام وجودش ثابت می‌شود، و چون کار چنین است ـ و نفس هم همان‌گونه که دانستی نوعی اتحاد با بدن دارد ـ پس هرچه که هنگام تعلق نفس بر بدن وارد می‌شود گویی که بر خود نفس وارد می‌شود، از این‌روی از زخم‌ها و بیماری‌ها و بدی مزاج

آن با یاری خدا باز خواهد شد.

بیانش آنکه: درد، نوعی از ادراک است، پس وجودی است و از خیرات بالذات شمرده می‌شود ـ اگرچه متعلَّقش عدمی است ـ پس همان‌گونه که گفته‌اند شرِّ بالعرض می‌باشد، پس در آنجا درواقع یک شرّ است و آن نبودن نوعی از کمال می‌باشد، ولی ما وِجداناً در می‌یابیم که آنجا دو شرّ حصول می‌یابد: یکی امر عدمی است ـ مانند بُریدن عضو مثلاً و زایل شدن صحّت و سلامتی ـ و دیگری امر وجودی است و آن نفسِ دَرد می‌باشد، و این امرِ وجودی مخصوص، به ذات خود شرّ است، اگرچه متعلَّق آن نیز شرّ دیگری است؛ زیرا شکی نیست که جُدا شدن عضو بدن شرّ است، خواه ادراک شود و یا ادراک نشود، و سپس دَردی که مترتّب بر آن است شرّ دیگری است که حصولش آشکار است و هیچ خردمندی آن را انکار نمی‌کند، به‌طوری که اگر جدا شدن عضو بدون دَرد حاصل شود، شرِّ دیگر تحقق و ثبوت نیافته است، و اگر این دَرد بدون حصول جدا شدن عضو تحقق پیدا کرد، شرّ به حال خودش هست.

پس ثابت شد که گونه‌ای از وجود شرِّ بالذات است و این قاعده کلّی که: هرچه شرِّ بالذات است امرِ عدمی می‌باشد، باطل گشت؛ این چیزی بود که علامه دوّانی در حاشیهٔ تجرید بیان داشته بود و دفعش برایش امکان‌پذیر نبود، از این‌روی گفته: تحقیق آنکه: اگر مرادشان این است که منشاء شرّ بودن عبارت از عدم است، در این‌صورت این نقض بر آنان وارد نمی‌شود، و اگر مرادشان این است که شرِّ بالذات همان عدم است و غیرآن به «بالعرض» توصیف می‌شود تا آنکه درواقع جز یک شرّ بودن که صفت عدم بالذات است و به غیرخودش ـ با واسطه ـ انتساب پیدا می‌کند نباشد ـ چنانکه شأن اتصاف بالعرض این‌گونه است ـ اشکال وارد است؛ این را نیک بفهم؛ پایان سخن او.

در دفع اشکال گویم: مقصود آنان دومی است و ایراد، این‌گونه از آنان دفع می‌گردد که دَرد، ادراک منافی عدمی است، مانند جُدا شدن اتصال (عضو) و امثال آن به علمِ حضوری، و این همان چیزی است که علم در آن، به‌عینه معلوم است نه صورتِ دیگری که از آن حاصل می‌باشد، بنابراین در دَرد، دو اَمر وجود ندارد که یکی مانند جُدا شدن (عضو) و قطع آن و تباهی مزاج باشد و دومی صورتی که از آن نزد دَردمند حاصل است باشد که به‌واسطهٔ آن (صورت) درد می‌کشد، بلکه حضور آن منافیِ

عنصری می‌باشند، و بودن شرّ، تنها در نبودن صحّت و سلامتی و از بین رفتن اعتدال از مزاج نبات و حیوان است، خوهای زشت هم این‌گونه است، یعنی تمام آنها برای نفوس درندگان و چهارپایان کمالات است و برای قوای غضبی و شهوی شرّ نیستند، بلکه شرّ بودن این خوهای زشت با قیاس به نفوس ضعیف و ناتوان است که از ضبط و نگاهداری قواهاشان از افراط و تفریط (زیاده‌روی و کوتاهی)، و از راندنشان به راه اطاعت ـ برای تدبیر تمام‌تر که سعادت و نیک‌بختی جاویدان بستگی بدان دارد ـ عاجز و ناتوانند، و همین‌طور شرّ بودن این افعال زشت ـ مانند زنا و ظلم ـ نسبت به سیاست و ادارهٔ بدن و یا شهر، پس ظلم، نسبت به مظلوم ـ به‌گونه‌ای که دانستی ـ شرّ است، اما نسبت به ظالم ـ از آن حیث که ظالم است ـ اصلاً شرّ نیست، مگر آنکه صاحب قوه و نیروی نطقی (نفس ناطقه) باشد و بدان (ظلم)، بیشتر از آنچه که در بیشتر مواقع به مظلوم، زیان رسیده زیان رسد، و همین‌طور دردها و رنجوری‌ها و اندوهها و غم‌ها و غیراینها، چون آنها از حیث بودنشان، ادراکاتند مر اموری را، و از حیث وجود و یا صدورشان از علّت‌های فاعلی، دارای خیراتی کمالی‌اند، و فقط با قیاس به متعلقات آنها از اَعدام و نبودن‌ها و یا تباهی‌ها و دردها و رنجوری‌ها، شرور می‌باشند.

و چون از تمام اشیاء موجود در این جهان که نزد همگان شرور نامیده می‌شود جستجو کنی، آنها را در نفسشان شرور نخواهی یافت، بلکه همگی شرورِ بالعرض‌اند و خیراتِ بالذات، چنانکه بیانش به‌گونهٔ قیاسی گفته آمد.

و مراد از بیان این مثالها، استدلال بر این مطلب از جهت استقراء و یا تمثیل نیست، بلکه به‌جهت دفع نقض‌هاست ـ با وارد کردن آنها ـ و به‌جهت روشن شدن فرق بین شرِّ بالذات و شرّ بالعرض تا اشتباه بین آن‌دو از بین برود و روشن شود که آنچه را شرّ می‌شمارند، بازگشت به امری عدمی دارد، وگرنه برهان همان است که بیانش در آغاز این فصل گفته آمد، و بسا که در این مطلوب ادعای بداهت و آشکاری شود و آنچه از مثال‌ها که بیان گشت برای آگاهی و هشدار و یادآوری باشد.

شک کردن و تحقیق و اثبات نمودن

بدان که در اینجا اشکال دشوار و سختی است که گرهٔ آن تاکنون باز نشده است، و

لمسی است، و آن در حقیقت عادت او است مر کمال لمسی را و فاقد سلامت و اعتدال مزاجی را، و آن نیز با این شرّ حقیقی که عدم و فقدان است ادراک می‌شود، اما مُدرِک زایل کنندهٔ مانع ـ مانند ابر در اینجا ـ قوّهٔ بینایی است نه قوّهٔ لمس ـ و آن ـ از آن حیث که بیننده است، از ابر نه اذیت و آزار می‌بیند و نه از آن زیان دیده و نه کاستی می‌یابد، بلکه از آن‌جهت که دارای لمس و قوّهٔ لمسی، است (اذیت و.... می‌بیند) و قوّهٔ لمسی ابر معدوم‌کنندهٔ کمال او را ادراک نمی‌کند، بلکه آنچه را که این قوّه ادراک می‌کند عبارت از عدم صحت و نابودی کیفیّت ملایمت و سازگاری است؛ بنابراین شرِّ بالذات عبارت از عدم است، ولی نه هر عدمی، بلکه عدم و اصِل (اتصال) به شئی، و هر عدمی واصِل و پیوستهٔ بدان نیست، زیرا عدم شیرینی در قوّهٔ شنوایی و بینایی، برای آن‌دو، شرّ نیست، بلکه عدم واصل و رسیدن بدان است که عدم اقتضاکنندهٔ طبیعتش ـ از کمالاتی که اختصاص به نوع و طبیعتش دارد ـ می‌باشد.

اما وجودات: تمام آنها خیراند، یا مطلقا ـ یعنی بالذات و با قیاس با همه ـ و یا بالذات، ولی گاهی با قیاس به بعضی از اشیاء (شرّ) عارض آنها می‌شود تا آنکه منتهی به عدم آن و یا عدمِ حالی از احوال آن می‌گردد که بدان شرِّ بالعرض گویند و آن معدوم‌کنندهٔ زایل‌کننده است، و یا نگهدارنده، یعنی بازدارنده و مانع خیر از مستحقّان آن است، و یا ضد یعنی منافی کمالی که مقابل آن، و خیری که ضد آن است می‌باشد.

از این قسم، اخلاق و خوهای زشت که مانع نفوس از رسیدنشان به کمالات عقلیشان است می‌باشد، مانند بُخل و ترس و اِسراف و خودبینی، و همین‌طور افعال زشت، مانند ظلم و قتلِ از روی دشمنی و زِنا و دزدی و غیبت و سخن‌چینی و بدگویی و امثال اینها، برای اینکه هریک از اینها در ذات خودشان «شرّ» نیستند و بلکه از خیرات وجودی‌اند، زیرا برای اشیاء طبیعی کمال‌اند، و بلکه برای قوای حیوانی و یا طبیعی موجود در انسان کمال‌اند، ولی شرّ بودنشان با قیاس به قوّهٔ شریف و عالی که شأن آن قوّه در کمال این است که بر آنچه از قوا که پائین‌تر از خودش است قاهر و غالب باشد، خاضع و فروتن، و فرمانبردار آن قوّه نیست.

پس گرما و سرما که موجب ناراحتی حیوان و تباه ساختن میوه‌ها و غذاهای دیگر انسان و چهارپایانند، دو کیفیّت از کیفیّات فعلی‌اند، و هردو از کمالات اجسام طبیعی

نبودن نوعی مبدأ و شکلی از سبب ـ شرّ گفته می‌شود، زیرا سبب زیان‌رسان که منافی خیر و کمال و موجب فقدان و نابودی و زوال است دو قسم می‌باشد:

قسم اوّل چیزی است که به زیان دیده ـ یعنی آن‌کس که از جهت وجودش آسیب دیده ـ می‌رسد و آن را ادراک می‌کند ـ ادراک‌کنندهٔ عدم صحت و سلامت ـ مانند کسی که به‌واسطهٔ فقدان اتصال عضو، به‌وجود گرمی آن که پاره‌کننده و بُرّنده و سوزان است اذیت و آزار می‌بیند، چون او از آن حیث که فقدان اتصال و نابودی صحت را به قوّه‌ای درک‌کننده که در مادّهٔ این عضو و طبیعتش است ادراک می‌کند و به‌عینه سبب آزاررسانِ سوزان را نیز به همان قوّه ادراک می‌نماید، پس در آنجا دو ادراک می‌باشد: ادراک اَمر عدمی ـ به‌گونهٔ ادراک دیگر امور عدمی ـ و ادراک اَمر وجودی ـ به‌گونهٔ دیگر امور وجودی ـ این مُدرَک وجودی در نفس خودش شرّ نیست ـ بلکه با قیاس به این چیز است ـ اما مُدرَک دیگر، از عدم کمال و زوال اتصال: آن در نفس خودش شرّ است و تنها با قیاس بدان شرّ نیست تا آنکه برایش وجودی تصوّر شود که به‌حسب آن شرّ باشد، بلکه نفس وجودش جز شرّ در آن ـ و بر آن‌گونه که شرّ است ـ نمی‌باشد، زیرا کوری جز آنکه در چشم باشد جایز نیست، و از آن حیث که در چشم است جز آنکه شرّ باشد جایز نیست و آن را جهت دیگری که بدان غیر از شرّ باشد نیست ـ برعکس این امر وجودی زیان‌رسان دردناک ـ زیرا گرمای آزاردهنده و یا خلط سوزان و یا زهر کُشنده را برایش گونه‌ای از وجود تصوّر می‌شود که به‌حسب آن شرّ نبوده و بلکه خیر است.

قسم دوم چیزی است که به زیان دیده نمی‌رسد، مانند ابر سایه‌افکن که مانع تابش خورشید بر نیازمندِ بدان ـ در استکمالش به گرم‌شدن ـ می‌باشد، و مانند سرمایی که میوه‌ها را فاسد و تباه می‌سازد، و بارانی که مانع از سفید شدن لباسها می‌شود، پس اگر نیازمند به استکمال، ادراک کننده‌ای قوی باشد، فقدان کمال و عدم بهره‌مندیش را ادراک می‌کند، ولی از آن حیث که آن را ادراک می‌کند ادراک نکرده که ابر گاهی سایه‌افکنده و یا باران گاهی مانع گردیده و یا سرما گاهی میوه‌اش را فاسد و تباه ساخته است، بلکه از آن حیث که به قوّهٔ دیگری ـ مانند بینایی و یا غیر آن ـ ادراک می‌گردد ادراک کرده است، زیرا نیازمند به گرم شدن به پرتو خورشید مثلاً، مزاج بدنش به قوّهٔ

از کمالاتش را نمی‌کند، و اگر شئی، اقتضای عدم بعضی از کمالاتش را کند، باید شرّ، همین عدم باشد نه نفسش، زیرا قابل تصوّر نیست که شئی، اقتضای عدم کمالاتش را کند، با اینکه تمام اشیاء خواهان کمالاتی که درخورشان هست می‌باشند، و عنایت الهی اقتضای اهمال و بیکار گذاردن چیزی را ـ چنانکه بدان اشاره شد ـ نمی‌کند، بلکه رسانیدن هر چیزی را به کمالش ایجاب می‌کند، پس اشیاء با طبایع و غرایز و نهادهاشان خواهان کمالات و غایاتشان هستند نه اقتضاکنندهٔ عدم و نقصانشان را.

و نیز جایز نیست که شّر ـ بنابر تقدیر وجودی بودنش ـ برای غیر خود شّر باشد، زیرا شرّ بودنش برای غیر خود، یا از آن‌جهت است که آن غیر و یا بعضی از کمالات غیر را معدوم می‌کند، و یا از آن‌جهت است که چیزی را معدوم نمی‌کند، اگر شرّ بودنش از آن جهت است که معدوم‌کنندهٔ چیزی و یا بعضی از کمالات آن چیز می‌باشد، در این‌صورت شرّ، عدمِ آن‌چیز و یا عدم کمال آن‌چیز است نه نفس آن امر وجودی معدوم‌کننده، و اگر اصلاً معدوم‌کنندهٔ چیزی نیست، پس شرّ نیست، چون فرض شده که آن، برایش شرّ می‌باشد، زیرا علم ضروری حاصل است به اینکه هرچه موجب عدم چیزی و عدم کمال آن‌چیز نباشد، برای آن‌چیز شرّ نمی‌باشد، این به‌واسطهٔ عدم زیان رسانیدن بدان است، و چون شرّی را که فرض کرده‌ایم امر وجودی است اگر برای خود و برای غیر خود شرّ نیست، جایز نیست که در شمار شرّ آورده شود، و صورت این قیاس بر نظم طبیعی خودش این‌گونه است: اگر شرّ، امری وجودی باشد، باید شرّ، غیر از شرّ باشد، در این صورت تالی (قضیه) باطل است، همین‌طور مقدم هم باطل است، و بیان لزوم و بطلان تالی و تقریرش گفته آمد؛ پس دانسته شد که شرّ، امری عدمی است و ذات ندارد، و یا اینکه عدمِ ذات و یا عدم کمال ذات است.

و چون اندیشه کردی و معانی شرور و احوال و نسبت‌های آنها را استقراء و جستجو کردی، خواهی یافت که هرچه بر آن نام شرّ اطلاق می‌گردد، بیرون از دو اَمر نیست، یا عدمِ محض است و یا منتهی به عدم است؛ گاهی به چیزهایی مانند مرگ و جهل بسیط و فقر و ضعف و چشم زخم‌زدن در خلقت و نقصان اعضا و قحطی و امثال اینها از امور عدمیِ محض، شرّ گفته می‌شود، و گاه دیگر به چیزهایی مانند درد و اندوه و جهل مرکب و غیراینها از اموری که در آنها نوعی مبدأ و شکلِ سببی ادراک می‌شود ـ نه تنها

آن‌گونه که شایستهٔ شناختش بود نشناختند (۹۱ ـ انعام)

۲
فصل
در مباحث خیر و شرّ

خیر، چیزی است که هر موجودی بدان شوق می‌ورزد و ارادهٔ آن را دارد و بدان، بهره و نصیبش از کمالِ ممکن دربار‌ه‌اش تمامی می‌پذیرد، و هر موجودی روی اراده و قصد ـ در ضروریات وجود و اوّلی‌های فطرت و در مکمّلات حقیقت و متممات صفات و افعال و دومی‌های فضایل و لواحقش ـ بدان سوی دارد، پس خیر مطلقی که تمام اشیاء بدان شوق می‌ورزند و بدان تمامی یافته و یا ذات و کمالات ذات اشیاء بدانچه از او افاضه می‌گردد تمامی می‌یابند، قیّوم و واجب بالذات ـ جلّ جلاله ـ می‌باشد، چون او وجود مطلقی است که نقصی در او نیست و نور خالص و درخشش محض و تامّ و فوق تمام است، لذا هر ممکنی به طبیعت امکانی خود و هر موجودی پس از او به طبیعت ناقص خویش بدو عشق و شوق می‌ورزد، و هر معلولی به‌جهت قوام معلولیّت و فقر و نیازش، در مقابل او خاضع و فروتن است، و هرچه غیر او است خالی از آمیختگی نقص و فقر نمی‌باشد، پس هیچ‌یک از معلولات، از هرجهت خیر محض نیست، بلکه در آن آمیزشی از شرّیت ـ به مقدار نقصان درجه‌اش از درجهٔ خیر مطلقی که خیریّتش به مرزی منتهی نمی‌گردد و فوق آن غایتی نیست ـ می‌باشد.

برای «شرّ» معنی دیگری است که مصطلح می‌باشد، و آن فقدان و ناداری ذات شئی، و یا نداشتن کمالی از کمالات است که شئی ـ از آن حیث که به عینه آن شئی است ـ بدان اختصاص دارد، و «شرّ» بر هر دو معنی، امری عدمی است ـ اگرچه در بعضی حصول دارد ـ مانند حصول اعدام و امکانات اشیا که نوعی از حصول در جانب اتصاف دارد، از این‌روی حکما گفته‌اند: شرّ را ذاتی نیست، بلکه آن امری عدمی است، یا عدم ذات است و یا عدم کمال ذات، و دلیل بر آن اینکه: اگر امری وجودی باشد، باید یا شرِّ برای خود و یا شرِّ برای غیرخودش باشد؛ جایز نیست که شرِّ برای خودش باشد، وگرنه پدید نمی‌آمد، برای اینکه وجود شئی، اقتضای عدم نفسش و عدم چیزی

به‌ویژه در نبات و حیوان و بلکه در کلیّات اعیان از افلاک و ارکان و عناصر، نیکویی تدبیر و خوبی ترتیب و رعایت مصالح و منافع و ایجاد قوا و اسبابی که با اهداف دافعی ـ برای آفات و تباهی‌ها ـ سازگاراند مشاهده می‌کنیم که شگفتیش پایان ندارد، و کسی نتواند مُنکر آثار شگفت‌انگیز و عجیب در جزئیات اکوان موجود شود، تا چه رسد در کلیّاتش، چنانکه نمونه از آنها را به‌زودی بیان می‌داریم، و این جزئیات، مانند مصالح و منافع، در بعضی از نباتات ـ مانند خرما و انگور ـ و بعضی از حیوانات بی‌زبان ـ مانند زنبور عسل و عنکبوت ـ مراعات شده و اینها (مصالح و منافع) به‌گونهٔ اتفاقی ـ بدون تدبیری پیشین و حکمی مطابق و مصلحتی مراعات شده و حکمتی مورد پسند ـ صادر نگردیده است.

بنابراین لازم است که دانسته شود: عنایت ـ همان‌گونه که گفته آمد ـ عبارت از این است که: اوّل تعالی عالِم به ذات خود است بدانچه که وجود، در نظامِ تمام‌تر و خیرِ بزرگ‌تر بر آن قرار دارد، و علّتِ ذات خود است برای خیر و کمال ـ به‌جهت بیشترین چیزی که امکان دارد و به‌گونهٔ مذکور راضی بدان است ـ و این معانی سه‌گانه که فراگیر معنی عنایت است، یعنی علم و علّیت و رضا، تمامشان عین ذات اویند، یعنی ذاتش عین علم به نظام خیر و عین سبب تام برای آن و عین رضای بدان بوده و همان مشیّت ازلی می‌باشد، پس ذاتش به ذات خود، صورت نظام خیر ـ به‌گونهٔ برتر و اعلاتر ـ می‌باشد، زیرا آن وجود حق است که نه غایتی دارد و نه آن‌سوی آن ـ در کمال ـ حدّی و مرزی است، و چون چنین است، پس نظام خیر را ـ به‌گونه‌ای رساتر در نظام و تمام‌تر به‌حسب امکان ـ تعقّل می‌کند و از او آنچه از نظام و خیر را به‌گونه‌ای که تعقّل کرده، فیضان و صدور پیدا می‌کند، فیضان و صدوری که منتهی به غایت نظام و صورت تمام ـ به تمام‌ترین وجه منتهی شدن ـ می‌گردد.

این همان معنی عنایت است که خالی از عیب و نقص می‌باشد و هرکس که غیر این اعتقاد داشته باشد، یعنی قائل به اتفاق که منسوب به بعضی از پیشینیان است باشد، و یا اینکه قائل به ارادهٔ خالی از حکمت و عنایت که منسوب به شیخ اشعری است باشد، و یا قائل به غرض پائین‌تر که به خلق بازمی‌گردد باشد، گمراهی طویلی دارد که به تنزیه و توحید الهی جاهل است و: ما قدر واالله حق قدره، یعنی: خدای را

موقف هشتم

در عنایت حق‌تعالی و رحمت گستردهٔ بر هر چیز و چگونگی دخول شرّو زیان در مقدورات کائن ـ به حسب قضای الهی و تقدیر ربّانی ـ و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اول

در عنایت

شکی نیست که واجب‌الوجود از حیث حقیقت، تام و فوقِ تمام است، و همین‌طور گروهی از فرشتگان مقرب و عقول قدسی او که ذاتشان تامّ و هویّتشان متصل به هویت حق یگانه می‌باشد، آنان هیچ فعل و عملی را برای غَرض و هدفی که پائین‌تر از خودشان باشد ـ یعنی از احوال این عالَم ـ انجام نمی‌دهند؛ خلاصه آنکه علّت‌های عالی، جایز نیست که صدور افعال از آنها، به‌جهت اَغراض و هدفهایی باشد که از فعل آنها بدان‌ها بازگردد و پیش از انجام فعل حاصل نبوده باشد، اگر چنین باشد، آنان را ذات کاملی نبوده و بلکه ناقص‌اند و کمال را از جانب معلولاتشان پیدا می‌کنند و این جِدّاً ممتنع و محال است؛ پس ثابت شد که آنها (علت‌های عالی) در فعلشان چیزی را قصد ندارند و هیچ داعی آنها را فرا نمی‌خواند و بر ذاتشان ایثار و ارادهٔ زائد ـ جز اقتدا و پیروی خیرِ برتر و نور تمام‌تر بالاتری ـ وارد نمی‌گردد.

اما حق یگانه: فوقش غایتی که در افاضهٔ خیر و گسترش رحمت عام و فراگیر بدان نگرد نیست، با این همه در موجودات این عالم و اجزای نظام و افراد اکوان موجود،

ترجمهٔ اسفار ـ سفر سوم

موقف هشتم

عنایتِ حق تعالی

مقیاس راستی است که بدان، اعمال و علوم و افکار وزن کرده می‌شود و سالم آنها را از تباه و فاسدشان، و رایج آنها را در بازار قیامت از نارایجشان، و درستشان را از باطلشان بازخواهی شناخت، می‌فرماید: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط، یعنی: پیغمبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با ایشان کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به عدالت گرایند (۲۵ ـ حدید) و فرمود: والسماء رفعها و وضع المیزان الاتطغوا فی‌المیزان، یعنی: آسمان را بالابرده و میزان را نهاده است که در وزن کردن ستم نکنند (۷ و ۸ ـ رحمن) و غیراینها از لقب‌ها و نام‌ها، و شکی نیست که بسیاری نام‌ها و صفات و اوصاف، دلالت بر بزرگی شأن مسمّا و موصوف دارد، و خداوند به جلالت و عظمت شأن کلام و کتابش دانا است و بس.

العزیز الحمید، یعنی: به راه خداوند عزیز حمید هدایت می‌کند (۶ ـ سبا).

از آن جمله «مجید ـ ارجمند» است، می‌فرماید: ق و القرآن المجید (۱ ـ ق).

و از آن جمله «عزیز ـ گرانقدر» است، می‌فرماید: وانه لکتاب عزیز (۴۱ ـ فصلت).

و از آن جمله «عظیم» است، می‌فرماید: و لقد آتیناک سبعاً من المثانی و القرآن العظیم، یعنی: تو را سورهٔ حمد و قرآن بزرگ دادیم (۸۷ ـ حجر).

از آن جمله «موعظهٔ حسنه ـ اندرز نیکو» است، فرمود: ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة، یعنی: با حکمت و اندرز نیکو مردم را به‌سوی پروردگارت بخوان (۱۲۵ ـ نحل).

از آن جمله «نعمت» است، زیرا بدان، اهل الله متنعم و متلذّذ می‌شوند، بیشتر از آنچه اهل دنیا از لذات حسّیشان لذت برده و برخوردار می‌گردند، و هیچ نسبتی بین نعمت و برخورداری دنیا و نعمت و برخورداری آخرت نیست، بلکه این لذّت‌های حسّی نسبت به لذت معرفت و حکمت، دَرداند و رنج ـ چنانکه در جای خودش [در سفر نفس] به زودی بیان خواهیم داشت؛ خداوند می‌فرماید: یعرفون نعمت‌الله ثم ینکرونها و اکثرهم الکافرون، یعنی: نعمت الهی را دانسته و سپس آن را انکار ورزیدند و بیشترشان کفران نعمت کنند (۸۳ ـ نحل) یعنی به‌گونهٔ اجمال حقیقت آن را تصدیق دارند، چون اگر آن را به‌گونهٔ حقیقی می‌دانستند، هرآینه به نعیم جاودانی دست پیدا کرده و از ستیزگران نبودند، از این‌روی به کفر و کفران توصیفشان فرمود.

از آن جمله «رزق ـ روزی» است، می‌فرماید: رزق ربک خیر و ابقی، یعنی: روزی پروردگارت بهتر و پایدارتر است (۱۳۱ ـ طه).

از آن جمله «مبین ـ آشکار» است، چون بدان حقایق موجودات آشکار می‌شود و اسرار دو جهان و احکام ربوبیت و عبودیت (خدایی و بندگی) و احوال بندگان و اقسام و انواعشان ـ روز برانگیختگی و بازگشت ـ روشن و ظاهر می‌شود، می‌فرماید: تلک آیات الکتاب و قرآن مبین، یعنی: این آیه‌های کتاب و قرآن مبین است (۱ ـ حجر).

از آن جمله «میزان ـ ترازو» است، چون ترازو و معیار و آلت سنجش درست و

بدان‌جهت است که قرآن، دارای مقامی عقلی است که به ذات خود قائم است و در آن، حقایق اشیاء به‌گونهٔ بسیط اجمالی هست، و اینکه عقلِ بالفعل ـ چنانکه دانستی ـ عاقل و عقل ـ به دو اعتبار ـ می‌باشد، و قیاس در حکیم و حکمت بودنش نیز این‌گونه است، یعنی آن از آن حیث که به ذات خود علمِ به حقایق موجودات است حکمت است و از آن حیث که علم به ذات خود ـ در مَقام عقلی ـ است حکیم است، پس ذاتش بدون صفتی زائد، عالِم به اشیاء ـ آن‌گونه که هستند ـ می‌باشد، پس حکیم است، زیرا صدق مشتق، درخواستِ عارض شدن مبدأ اشتقاق را ندارد، خداوند می‌فرماید: یسٓ، والقرآن الحکیم (۱ ـ یس) و فرمود: و انه فی‌ام الکتاب لدینالعلی حکیم، یعنی: قرآن در لوح محفوظ نزد ما والا و حکیم است (۴ ـ زخرف). از آن جمله «ذو الذکر ـ دارای پند» است، و فرق بین «ذکر» و «ذوالذکر» بودنش اعتباری است، چنانکه در بخش حکمت و حکیم بودن گفته آمد، خداوند می‌فرماید: ص، و القرآن ذی الذکر، یعنی: قسم به این قرآن دارای پند (۱ ـ ص).

از آن جمله «تنزیل ـ فرود آمدن» است، چون خداوند آن را از مرتبهٔ عقلی اجمالی به مرتبهٔ نفسی تفصیلی فرود آورده و فرموده: تنزیل من الرحمن الرحیم، یعنی: از جانب خداوند رحمان رحیم فرود آمده است (۲ ـ فصلت).

از آن‌جمله «منزّل ـ نازل شده» است، می‌فرماید: والذین آتینا هم الکتاب یعلمون انه منزّل من ربک بالحق، یعنی: کسانی که کتابشان داده‌ایم دانند که قرآن از جانب پروردگارت به حق نازل شده است (۱۱۴ ـ انعام) و فرق بین «تنزیل» و «منزّل» بر قیاس آن چیزی است که پیش از این گفته آمد.

از آن جمله «بشیر و نذیر ـ نوید دهنده و بیم دهنده» است، می‌فرماید: کتاب فصلت آیاته قرآناً عربیاً لقوم یعلمون بشیراً و نذیراً فاعرض اکثرهم فهم لا یسمعون، یعنی: کتابی است که آیه‌های آن برای گروهی که اهل درک‌اند بیان و توضیح داده شده و قرآنی عربی است که نویددهنده و بیم‌رسان است (۳ و ۴ ـ فصلت).

از آن جمله «بُشریٰ» است و فرق بین «بشریٰ» و «بشیر» آن‌گونه است که گفته آمد، می‌فرماید: هدیً و بشریٰ للمؤمنین، یعنی: هدایت و بشارت مؤمنان است (۹۷ ـ بقره) و حال در «هدیٰ» و «هاد» بودنش نیز این‌گونه است، می‌فرماید: و یهدی الی صراط

«حق» است، چنانکه فرموده: ذلک هدی الله یهدی به من یشاء، یعنی: این هدایت خدا است که بدان هر که را خواهد هدایت کند (۸۸ ـ انعام) و فرمود: هدیً للمتقین الذین یؤمنون بالغیب، یعنی: مؤمنان را هدایت است، آنان که ایمان به غیب دارند (۲ و ۳ ـ بقره).

از آن جمله «ذکر» است، چون بدان، امور آخرت و احوال مبدأ و معاد یادآوری می‌شود، فرمود: انه لذکرلک ولقومک و سوف تسئلون، یعنی: قرآن برای تو و قوم تو تذکاری است و به زودی از آن باز پرسیده شوید (۴۴ ـ زخرف).

و از آن جمله «نبأ عظیم ـ خبر بزرگ» است، چون از عالم غیب و امور پنهان و از اسرار نفوس و پنهانیهای دلها خبر می‌دهد: قل هو نبأ عظیم انتم عنه معرضون، یعنی: بگو: آن خبری بزرگ است که شما از آن روی‌گردانید (۶۷ ـ ص).

و از آن جمله «شفا» است، چون بدان، از بیماری‌های نفسانی و امراض باطنی و دردهای اُخروی ـ از عذاب جهل و نادانی و حسد و کبر و خودبینی و ریا و دوروئی و خودآرائی و شهوت و غضب و دوستی مال و ریاست و دیگر بیماری‌های مهلک که چون در قلب استحکام پیدا کرد طبیبان نفوس از درمان آنها عاجز و ناتوان‌اند ـ شفا و بهبودی حاصل می‌شود، خداوند می‌فرماید: قل هو للذین آمنوا هدیً و شفاءٌ والذین لایؤمنون فی آذانهم و قرو هو علیهم عمیً اولئک ینادون من مکان بعید، یعنی: بگو قرآن برای کسانی که ایمان دارند هدایت و شفاست و کسانی که ایمان ندارند گوشهایشان سنگین است و از درک آن کوردلند، آنها را از مکانی دور ندا می‌زنند (۴۴ ـ فصلت).

از آن جمله «رحمت» است، خداوند می‌فرماید: و ما انزلنا علیک الکتاب الاّلتبیّن لهم الذی اختلفو فیه و هدیً و رحمةً لقوم یؤمنون، یعنی: ما این کتاب را به تو نازل نکردیم مگر برای آنکه مطالبی را که دربارۀ آن اختلاف کرده‌اند برایشان بیان کنی (۶۴ ـ نحل) و فرمود: و انه لهدیً و رحمةً للمؤمنین، یعنی: این قرآن برای مؤمنان هدایت و رحمت است (۵۷ ـ یونس).

از آن جمله «علیٌ حکیم» است، اما «عَلیّ ـ والا» بودنش به‌جهت آن است که اصل حقیقتش از عالم عِلویِ عقلی است، اما «حکیم» بودنش ـ یعنی دارای حکمت ـ

درواقع حکیمی جز خداوند متعال نیست، از این‌روی گفته‌اند: حکمت موهبت و بخشش ربّانی است که با سعی و کوشش و اکتساب به‌دست نمی‌آید و متّصف بدان، جز رهاشدگان از جامه‌های بشری و بیرون آمدگان از لباس این وجود کونی ـ با زُهد حقیقی و فنای از آمیختگی‌های خلقی و بشری ـ نمی‌باشد، چنانکه پس از آنکه فرمود: و یعلّمهم‌الکتاب والحکمة، یعنی: آنان را کتاب و حکمت آموخت، فرمود: ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذوالفضل العظیم، یعنی: این فضل و کرم الهی است که به هرکس خواهد عطا فرماید که خداوند دارای فضل و کرم بزرگی است (۴ ـ جمعه).

و از اسماء قرآن «خیر» است، چنانکه فرمود: و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیرا، یعنی: هرکس حکمت داده شود درواقع خیر فراوان داده شده است (۲۶۹ ـ بقره).

از نام‌های دیگرش «روح» است، فرموده: یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق، یعنی: روح [وحی] را به فرمان خویش به هرکس از بندگانش که خواهد فرو فرستد تا از روز تلاقی بیم دهد (۱۵ ـ غافر).

و از آن جمله «حق» است، چون او ثابت است و هیچ‌وقت تغییر نمی‌پذیرد و صادق و مطابق واقع است و شک و ریبی فرایش نمی‌گیرد، زیرا فرموده: ویری‌الذین اوتواالعلم الذی انزل الیک من ربک هوالحق، یعنی: آنان که صاحبان علم‌اند می‌دانند آنکه به تو نازل شده حق است (۶ ـ سبا) و فرمود: نزله روح‌القدس من ربک بالحق لیثبت الذین آمنوا، یعنی: قرآن را روح‌القدس ـ به حق ـ از جانب پروردگارت نازل کرده است (۱۰۲ ـ نحل) و فرمود: افمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق کمن هو اعمی انما یتذکر اولواالالباب، یعنی: آیا آن‌کس که می‌داند آنچه از پروردگارت به تو نازل شده حق است مانند آن‌کس است که کور است؟ فقط خردوران اندرز می‌گیرند (۱۹ ـ رعد) و فرمود: بل هوالحق من ربک لتنذر قوماً ما آتاهم من نذیر، یعنی: بلکه آن حق است و از جانب پروردگارت است تا گروهی را که بیم‌رسانی سویشان نیامده بیم‌دهی (۳ ـ سجده).

و از آن جمله «هُدیٰ» است، زیرا به‌سوی حق هدایت می‌کند، پس به اعتباری دیگر

بدان، در تاریکیهای بیابان اجسام و دریای نفوس هدایت شده و بدان، برای سالکان و رهپویان به‌سوی سرای آخرت، راه بهشت و گذرگاه دوزخ آشکار می‌شود، چنانکه فرمود: قدجائکم من الله نور و کتاب مبین یهدی به‌الله من اتبع رضوانه سبل السلام و یخرجهم من الظمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم، یعنی: به راستی که از جانب خدا نور و کتابی روشن آمده است که خدا بدان، هر که راه خشنودی او را بپوید به راه سلامت هدایت می‌کند و به فرمان او از تاریکیها به نورشان می‌برد و به راهی راست راهبرشان می‌شود (۱۵ و ۱۶ ـ مائده) اینکه فرمود «نور» اشاره است به مرتبهٔ عقل قرآنی بسیط [1] که به‌نام قلم اعلا نامیده می‌شود، و اینکه فرمود «کتاب» اشاره به علم تفصیلی است که در لوح محفوظ ثبت است، و بیان الهی اشاره به این دو مرتبه دارد که: و آتیناه الحکمة و فصل‌الخطاب، یعنی: او را حکمت و ملکهٔ فرق بین درست و نادرست عطا کردیم (۲۰ ـ ص) پس «حکمت» مربوط به قرآن است و «تفصیل» مربوط به «کتاب» و فرمود: او من کان میتاً فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی‌الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها، یعنی: آن‌کس که مرده بود و زنده‌اش کردیم و برای او نوری قرار دادیم که به کمک آن میان مردم راه می‌رود مانند کسی است که در تاریکیها است و از آن بیرون رفتنی نیست؟ (۱۲۳ ـ انعام).

و از نام‌های آن «حکمت» است، و آن برترین علم به برترین معلوم است پس [2]،

۱. این در تکوینی آفاقی و انفسی است، اما در تدوینی: حکمت اشاره به این است که تمام قرآن در فاتحه بلکه در حروف مقطع چهارده‌گانه نورانی، بلکه در «باء بسمله»، بلکه در زیر نقطهٔ «با» است، و فصل الخطاب اشاره به مقام کثرت دارد و اینکه هر سوره ـ و بلکه هر آیه ـ مدلولی غیر مدلول دیگری دارد. «سبزواری»

۲. افضل علوم بودنش آنکه: علمی یقینی است که اصلاً تقلیدی در آن نیست ـ برعکس باقی ـ چون خالی از آن نیستند و در تصدیق به وجودات موضوعات آنها که در حکمت مبیّن است کمتر نیستند، از این‌روی دارای ریاست عام و مخدومیّت مطلق است، و بدان‌جهت که فضیلت علم یا به فضیلت موضوع آن است و یا به شرافت و برتری غایت آن، و یا به‌واسطهٔ استحکام مبادی آن، و همگی در این علم متحقق و ثابت‌اند، اما موضوع: عبارت است از وجود مطلقی که خیر محض است و موضوعات مسائلش عبارت از حق متعال و صفات و افعال و فرشتگان مقرب او و غیراینها که موجودات را یاری و کمک می‌کنند، اما غایت آن عبارت است از صیرورت و گردیدنِ انسان، عالمی عقلی ـ همانند عالم عینی و خارجی ـ و رسیدن به سعادات حقیقی، اما مبادی آن، عبارت است از براهینی که موجب افزایش یقین دائمی می‌شود، اما معلومِ آن نیز برترین معلوم‌ها است، چون دانستی که معلومِ بدان چیست؟ برعکس معلومات غیر آن، چون آنها اعراض‌اند و از سنخ و نوع حرکات و یا کمّیات و کیفیّات، و یا آنچه در روند آنها است می‌باشند. «سبزواری»

احکام این قلم‌ها می‌باشد، و آنها ناگزیرند که پراکندگی ستارگان و برچیده شدن این اجرام فلکی و خرابی این سرای دنیوی و انتقال نیکبختان را به بهشت برین که زمینش سطح فلک هشتم است و جهنم ـ از مُقعرّ و گودی آن ـ تا پائین‌ترین درجات را که سرای بدبختان است نوشته و ثبت نمایند، اما قلم اعلا: در لوح محفوظ هرچه را که از این قلم‌ها ـ از محو و اثبات ـ جاری می‌گردد ثبت می‌نماید، پس در لوح محفوظ اثبات محوِ در این الواح و اثباتِ اثبات و محوِ اثبات ـ هنگام وقوع حکم ـ و انشاء امری دیگر می‌باشد، و آن لوحی است که از محو، پاک و مبرّا است و آن را قلم اعلا ـ با اختلاف امور و عواقبش [۱] مفصلاً به تقدیر عزیز علیم ـ یاری و کمک می‌کند؛ و دلهای اولیای الهی را از راه کشف الهی حقیقی ـ در تمثیل ـ از این قلم‌ها، کشفِ درست است، چنانکه بهشت برای رسول خدا صلی‌الله علیه و آله ـ در پهنهٔ دیوار ـ تمثّل پیدا کرد؛ پایان سخن او.

ما نقل سخن او را در این باب کوتاه کردیم، برای اینکه آن در نزد صاحبان بینش سخنی محققانه است، و من معترض شرح معانی و حلّ رموز آن و تطبیق مقاصدش ـ بر روش و اسلوب برهان ـ نشدم، چون آنچه که در مواضع متفرق و مختلف این کتاب گفته آمده، برای آن‌کس که در آن تدبّر و اندیشه دارد ـ به‌ویژه آنچه در مباحث علم حق‌تعالی به اشیاء چه اجمال و چه تفصیل گفته آمده ـ کافی و بسنده است.

۱۵
فصل
در بیان القاب قرآن و نعوت و صفات آن

چون فرق بین کلام الهی و کتابش را دانستی، و آن به‌گونه‌ای مانند فرق بین اَمر و فعل است، پس فعل، زمانی و متجدّد است، و اَمر الهی از تغییر و تجدّد مبرّا است، و همین‌طور فرق بین نازل بودن قرآن و فرقان را دانستی که یکی از آن‌دو، بسیط است و دیگری مرکب، پس در اینجا چهار لقب حاصل گشت: کلام و کتاب و قرآن و فرقان.

بدان که ازجمله نامها و صفات آن «نور» است، چون قرآن نوری عقلی است که بدان، حالات مبدأ و معاد کشف و آشکار شده و از آن حقایق اشیاء و مشاهده شده و

۱. ظرف اختلاف عبارت از لوح محو و اثبات علمی و عینی است. «سبزواری»

بیان علمی ـ داشته باشد نیست، جز آوردن لفظ «جِدّ» و «شوق» و این از قبیل مصادرهٔ به مطلوب است، برای‌اینکه تنها قیام به موضوع، دلالت بر عشق آن ندارد، و همین‌طور سکون در مکان ـ هنگام وقوع در آن ـ و حرکت به‌سوی آن ـ هنگام خروج از آن ـ دلالت بر شوق بدان ندارد، مگر آنکه ثابت شود طبیعت جسمانی را شعور و آگاهی به ذات و فعل خویش می‌باشد، درحالی که ابن‌سینا نه در این رساله و نه در غیر این رساله چیزی که اثبات نوعی از شعور و آگاهی در آن باشد بیان نداشته است؛ حال آنچه را که در عشق عَرَض به موضوع بیان داشته و در آن ادّعای ظهور را کرده ـ درحالی که از پنهان‌ترین اشیاء است ـ بر این قیاس کن، و اگر هر ملازمه‌ای که چیزی با چیز دیگر دارد، عشق آن چیز به چیز دیگر باشد، باید تمام لوازم ماهیات و نسبت‌ها و اضافات ـ همگی ـ عاشقان موضوعات خودشان باشند، و همین‌طور طاقها و دیوارها عاشق محل‌های مقداری خویش باشند، در صورتی که بطلانِ لازم بدیهی و آشکار است.

اینجا نکتهٔ باریکی است و آگاهی دادن بر آن لازم، و آن اینکه: حکمای الهی ـ آنان که اعتقاد به سریان عشق در تمام موجودات دارند ـ برای هر موجودی عشق و شوقی به آنچه که ذات و یا کمال ذات او است ـ نه به آنچه که پائین‌تر از وی و ناقص‌تر از او است ـ اثبات نموده‌اند، مگر آنکه به‌گونهٔ تبعیّت و یا بالعرض باشد ـ نه بالذات ـ .

بنابراین آنچه را که ابن‌سینا از عشق صورت به موضوع خودش ـ یعنی مادّه ـ بیان داشته چیزی نیست (مگر آنکه مرادش از عشق، بالعرض باشد) حقیقت آنکه هر طبیعت و یا نفس و یا قوّه‌ای از قوا، وقتی فعلی را انجام داد، مقصودش ـ نخست و بالذات ـ نفس آن چیزی که از او صادر می‌شود ـ نه افاعیل و نه موضوعات آن افاعیل ـ نمی‌باشد، بلکه معشوق و مقصودشان چیزی است برتر، و از حیث رتبه بالاتر از افاعیل و موضوعات افاعیل آنها می‌باشد، و مراد از آن (چیز برتر) نفس غایت و یا نفس اینکه به‌گونهٔ کامل‌تر بودن است می‌باشد، بنابراین مقصود طبیعت از تحصیل مادّه، نفس آن مادّه نیست، بلکه آن را برای تحصیل کمالی دیگر قرار دادن است، زیرا نفس طبیعت، کمال مادّه است نه اینکه مادّه کمال طبیعت است، برای‌اینکه طبیعت، مادّه را تحصیل کرده و بدان تقوّم پیدا می‌کند تا بدان وسیله به کمالی فوق کمالش دست یازد، و همین‌طور نفس، ادارهٔ بدن و ایجاد آلات بدنی را از روی عشق به بدن و آلات انجام

و پیش از این ثابت گشت که در هیولا عشق غریزی هست؛ اما صورت: عشق غریزی از دو وجه در وی ظاهر است: یکی از آن دو به «جِدّ» است، یعنی موضوعش در ملازمه‌اش می‌باشد و منافاتش بیرون آمدنش از آن است، و دیگری به «جِدّ» در مواضع طبیعی آن ـ هرگاه در آنها حاصل گشت ـ و حرکت شوقی آن ـ هرگاه از آن دور شود ـ مانند صورت اجسام بسیط پنجگانه (عناصر چهارگانه و صورت فلکی) و مرکباتِ از چهار (عنصر) می‌باشد، و هیچ صورتی غیر این شش صورت (به انضمام صورت نوعی که در مرکبات است) ملازم نمی‌باشد؛ اما اعراض: عشق آنها نیز به «جِدّ» در ملازمهٔ موضوع ظاهر و روشن است، و این هنگام پیوسته آمدن آن صور است بر اضدادشان ـ در استبدال موضوع [1] ـ بنابراین چیزی از این بسایط به طبع خود، عاری و خالی از عشق غریزی نیست؛ پایان سخن او.

بر هیچ‌یک از هوشمندان پنهان نیست که سخن او در این‌باره درنهایت ضعف و نارسایی است، زیرا آنچه را که بیان داشته، اثبات معنی عشق را در این بسایط نمی‌رساند، مگر به گونه‌ای از تشبیه.

اما آنچه را که در عشق هیولا بیان داشته: فقط یک تشبیه و تخییلِ بدون تحصیل است، و تبدیل کردن بعضی از الفاظ را به لفظی که مناسبت با این ادّعا دارد، مانند ستیز و اشفاق و پیشگیری است، با اینکه آنچه از مبادرت هیولا به استبدال از صورتی به صورت دیگر بیان داشته، اصلاً درست نیست، برای‌اینکه هیولا جوهر قابل است و مطلقا فعلی ندارد و از جانب آن هیچ اقتضا و طلبی ـ جز قبول و طاعت ـ نمی‌باشد و ما پیش از این در اثبات سریان عشق در تمام موجودات ـ بنابر آرائمان ـ اشاره نمودیم که هیولا در ذات خودش عبارت از نفس قوّهٔ شوق و عشق و قبول آن‌دو می‌باشد، نه اینکه آن بالفعلِ مشتاق و یا عاشقِ به چیزی می‌باشد، وگرنه صورتِ بالفعل بود نه هیولا.

و اما آنچه را که در عشق صورت، از «جِدّ» آن در ملازمهٔ موضوع، و «جِدّش» در ملازمهٔ موضوع طبیعی ـ هرگاه که در آن حصول پیدا کرد ـ و حرکت شوقیش ـ هرگاه که از آن دور شود ـ بیان داشته، در این هم چیزی که دلالت بر این مطلوب ـ به‌حسب

۱. یعنی هنگام تبدل موضوع و انتفای آن. اعراض از پی هم به‌واسطهٔ عدم و ضد می‌آیند. چون به‌واسطه عدم عرض ـ به‌سبب انعدام موضوعش ـ لازم می‌آید. چون موضوع از جمله مشخصات است. «سبزواری

در دورهٔ اسلامی است ـ یعنی اثبات عشق در بسایط غیر زنده، همان است که در آن رساله بیان داشته و گفته: بسایط غیر زنده سه‌اند: یکی از آنها هیولای حقیقی است و دوم صورتی است که آن را قوام به انفراد ذاتش امکان‌پذیر نیست و سوم اعراض‌اند، و فرق بین آن و بین این صورت آنکه: این صورت مقوِّم جوهر است و از این‌روی حکمای الهی از پیشینیان إبا داشتند که آن را از اقسام جواهر قرار دهند، چون جزء جواهری است که قائم به ذات خودشان می‌باشند، و جوهر نامیدنش را منع نکردند، چون وجودش با ذات تنها امتناع دارد، برای‌اینکه جوهر هیولانی حالش چنین است و با این‌همه از جمله جواهر شمردنش مورد انکار نمی‌باشد، زیرا در ذاتش جزء جوهری است که قائم به ذات خودش می‌باشد، بلکه صورت، در جوهریّت مزیّت بر هیولا دارد، چون این صورتی است که جوهر بدان، بالفعل قیام جوهری دارد، و هرگاه که پدید آید، وجود جوهر بالفعل لازم شود، از این‌روی گفته‌اند: صورت، به نوعی فعلی جوهر است، اما هیولا: آن جزء چیزهایی به‌شمار می‌آید که جرهریت را می‌پذیرد، و بلکه قوّهٔ محض است، زیرا به‌سبب وجود هر هیولا، جوهری که وجودش بالفعل باشد لازم نمی‌آید، از این جهت گفته‌اند: آن به نوعی قوه، جوهر است، بنابراین از این سخن حقیقت صورت ثابت شد و اطلاق این حقیقت، حمل بر عَرَض نمی‌گردد.

و چون این گفته آمد گوییم[۱]: هریک از بسایط غیر زنده، جفت با عشق غریزی است و مسلماً از آن خالی نمی‌باشد و همان، سببِ در وجودش می‌باشد، اما هیولا به‌واسطه کششش به‌سوی صورت، گُم و مفقود است و از حیث تنوّعش بدان، موجود است (یعنی از جهت عشقش بدان موجود است) لذا هرگاه که از صورت عاری و خالی گشت آن را در بَر می‌گیرد و شروع در تبدیل و تحول از آن به صورت دیگر می‌کند، این از جهت ترس ملازم شدن با عدم مطلق است، پس هیولا از عدم فراری و گریزان است، و هرگاه که دارای صورت باشد، در آن جز عدم اضافی قائم نیست، و اگر آن (صورت) نباشد، هر آینه عدم مطلق آن را می‌پوشاند، و ما را در اینجا نیازی به بیان لِمیّت و علّت آن نیست، زیرا هیولا مانند زن زشت‌رویی است که از آشکار شدن زشتیش بیم دارد، و چون پرده از چهره‌اش برطرف گردد، زشتیش را با آستین می‌پوشاند،

۱. دنبالهٔ سخن ابن سیناست و او گوید. م

است، چون آن در ذات خودش قوّهٔ تمام اشیاء است و هیچ قوامی ـ جز به آنچه از صور که بر آن وارد می‌شود ـ ندارد، بنابراین حقیقت آن عین نیاز و فقر، و بلکه عین شوق به هر صورت کمالی بالفعل است؛ و ابن‌سینا در کتاب طبیعیات شفا این مطلب را که هیولا مشتاق به صور است انکار کرده، چنانکه از پیشینیان هم این انکار به شدّت نقل شده است، سپس در رساله‌ای که در عشق و چگونگی سریانش در موجودات تصنیف کرده به این امر (یعنی عشق هیولا به صورت) اعتراف کرده است، ولی در بیان چگونگی عشق آن، به عدم خالی بودنش از تمام صور و به اینکه آن پیوسته تلبّس و آمیزش به‌گونه‌ای از صور دارد بسنده نموده است، و همین‌طور در چگونگی عشق دیگر بسایط عنصری و مرکبات معدنی، به میل طبیعی آنها به مکانهاشان، و در نباتات به آنچه در آنها از قوّهٔ تغذیه و طلب فزونی در پیکره و قصد تولید ـ بدون اینکه برای آنها شعور و حیات اثبات نماید ـ بسنده کرده است.

و می‌دانی اثبات عشق در چیزی ـ بدون حیات و شعور در وی ـ فقط نام عشق است و بس، و ما در سفر اول این کتاب در مباحث علّت و معلول، عشق هیولا را به صورت ـ به وجهی قیاسی و حِکمی که بیشتر از آن امکان نداشت ـ بیان داشتیم، و پیش از این نیز اثبات حیات و شعور در تمام موجودات گفته آمد، و آن در این باب اصل است و تحقیقش نه برای ابن‌سینا و نه برای هیچ‌یک از حکما که پس از وی آمده‌اند ـ تا امروز ـ میسّر نشده است، مگر برای صاحبان کشف از صوفیان، زیرا برای آنان به نوعی از یافت و مطالعهٔ کتاب الهی و احادیث نبوی آشکار و روشن شده که تمام موجودات زنده و گویا به ذکر الهی‌اند و او را تسبیح و سجده می‌کنند، چنانکه قرآن گویا بدین مطلب است و فرموده: و ان من شئی الایسبح بحمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم، یعنی: هیچ موجودی نیست مگر آنکه به ستایش او تسبیح‌گو است ولی شما تسبیح گفتنشان را نمی‌فهمید (۴۴ ـ اسراء) و فرموده: ولله یسجد ما فی السموات و مافی الارض، یعنی: آنچه در آسمان‌ها و زمین است خدای را سجده می‌کنند (۴۹ ـ نحل) و ما به شکر الهی این مطلب را با برهان و ایمان ـ هردو ـ دانستیم و شناختیم و این همان چیزی است که به فضل و کرم الهی و توفیق نیک او اختصاص به ما پیدا کرده است.

زیرا آن چیزی که ابن‌سینا درنهایت بدان رسیده ـ درحالی که وی بزرگترین فیلسوف

ضد یکدیگر ـ به‌جهت نقص جوهرشان ـ و یا اینکه کمالش به‌واسطهٔ امری زائد بر طبیعت جسمی تنها می‌باشد، بخش اوّلی به‌جهت نقص جوهرش، از آن ترکیب پدید می‌آید و یا هنگام ترکیب، تضادّشان زایل شده و نوع دیگری از حیات را می‌پذیرند که به‌سبب آن، از وی حفظ بُنیه ـ از استیلا و غلبهٔ یکی از اضداد بر آن برای مدّتی چند ـ صادر می‌شود، حال اگر بر صورتش که نگهدارندهٔ از تباهی است ـ به همین کمال ـ بسنده شود، این جماد است، و اگر با آن (صورت) همراهش طلب کمال شخصی در رُشد و دوام نوعی در تولید باشد و بسنده بر همین شود، این نبات است، و اگر بر آن احضار صورتی غیر مادّی در ذات خودش و داخل کردنش ـ منتزع از مواد در آلات و مشاعرش ـ اضافه گردد، در این‌صورت حیوان است، برای‌اینکه حیوان به‌واسطهٔ احساس و تخیّل قوی می‌گردد، چنانکه نبات به‌واسطهٔ تغذیه و رشد قوی می‌شود.

و روشن است که هریک از این موجودات ناقص، طالب کمالی هستند که بدان وجودشان را تمامی بخشند، پس صورت حافظِ ترکیب، کمالش در این است که دارای قوّه‌ای گردد که بدان در مقدار شخصش اضافه گردد، یعنی آنکه غذا را جذب کرده و تحلیل به جوهر خود که غذا خورنده است بکند و الصاق به اجزای خویش ـ بر نسبتی که درخور آن است ـ نماید و بدان، در شمار نوع خود ـ به‌سبب تولید ـ افزونی یابد، و چون این کمال حاصل گشت و به‌حسب آن درجه‌ای از قرب و نزدیکی به مبداء متعال را که در فضیلت از هر وجهی غایت است به دست آورد، شروع در کمالی تمام‌تر از این که از تمام وجوه به کمال حقیقی نزدیک‌تر است می‌نماید، و آن اینکه دارای صورت حساس، سپس متخیله و بعد از آن ذاکره و پس از آن عاقل، یعنی تعقّل‌کنندهٔ اشیاء ـ به‌واسطهٔ ملکهٔ ادراک اوّلیات ـ سپس عاقل آنها، یعنی تعقّل کننده‌شان بالفعل ـ به‌واسطهٔ ادراک ثوانی نظریات ـ سپس عقل بسیط که فعّال معقولات است و پس از همهٔ اینها بازگردندهٔ به‌سوی خداوند متعال ـ راضی مرضی ـ باشد، تمام اینها به‌سبب شوق‌های پی‌درپی و ذوق‌های از پی هم می‌باشد، هر عشق پیشینی علّت رسیدن به معشوق بعدی است که غایت آن عشق پیشین می‌باشد، و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه به معشوقِ معشوقان و غایت لذّات و رَغَبات و منتهای حرکات برسد.

و اوّل از دومین ـ یعنی آنکه از هر جهت ناقص است ـ: مانند هیولای جسمانی

وجود نظرافکنی و در آنها اندیشه نمایی، آنها را یا از هر جهت در نفس‌الامر و واقع کامل، و یا ناقصِ از وجوهی چند خواهی یافت؛ کامل از هرجهت، یا این است که کمالش به نفس خودش است ـ با قطع‌نظر از آنچه آن‌سوی وی است ـ به‌طوری که نفس و کمالش یک‌چیز است ـ بدون مغایرتی نه در ذات و نه در اعتبار ـ و یا اینکه کمالش به آنچه آن سوی آن است می‌باشد.

اوّلی واجب‌الوجود است و دومی موجودات عقلی، این نوع از موجود ـ یعنی کامل در هر دو بخشش ـ جدای از عشق نمی‌باشد و عشق عین ذاتش می‌باشد، زیرا واجب‌الوجود فقط عاشق ذات خودش و معشوق ذات خودش و آنچه غیرذاتش است می‌باشد، امّا موجودات عقلی: عاشق اویند نه عاشق ذات خودشان ـ مگر از آن حیث که آثار او تعالی هستند ـ پس عشق ذاتشان به ذاتشان، در عشقشان به اول تعالی مستهلک است، همچنان که نور وجودشان مستهلک و مضمحلّ در تحت انوارِ اَحدیت است، پس آنجا ـ درواقع ـ یک عشق متصل است که دارای مراتب می‌باشد، بعضی از آن مراتب به بعض دیگر احاطه دارد: والله من ورائهم محیط، یعنی: خداوند به اطرافشان احاطه دارد (۲۰ ـ بروج)

دومی یا مُکتفی و کافی به ذات خود و به علّت ذات خود ـ در خارج شدنش از مرر نقص به کمالش ـ می‌باشد و یا اینکه نمی‌باشد:

نخستین نفوس فلکی می‌باشند، چون آنان از وجهی واجِد کمال‌اند و از وجه دیگر فاقد آن، و آنها را پیوسته و متصل عشق و شوق است، و دارای لذت وصال و درد هجرانند، و لذت‌شان اختصاص به وقتی و دردشان ویژهٔ وقت دیگر نیست، بلکه دردِ آمیخته به لذت دارند و چون از وَجد و سرور عشق برانگیخته شده، لذا دردی لذیذ است، از این‌روی حکما حال این نفوس را در شوقشان به کمالات عقلی خویش و معشوقات روحانیشان، تشبیه بعیدی به حال آن‌کس که خارش بدن دارد و غِلغِلَک داده می‌شود کرده‌اند.

دومین یا این است که از تمام جهات ناقص است و یا از جهتی غیر جهت دیگر. دومیِ از دوم: یا این است که کمالش در اصل طبیعت نوعی برای جسم ـ بدون فضیلت زائدی بر آن ـ می‌باشد، این پست‌ترین انواع جسمانی می‌باشد، مانند عناصر چهارگانه

طالب کمال و گریزان از عدم و نقص، و هرچه که مطلوب است، امکان حفظ و ادامه‌اش به‌واسطهٔ آنکه تمام و کمال او است ـ هست ـ هست، پس معلول جز به‌واسطهٔ علّتش دوام پیدا نمی‌کند، چون آن تمام و کمال وی است، و حرارت و گرمی جز به حرارتی که از آن قوی‌تر است حفظ و ادامه پیدا نمی‌کند، و نور جز به نوری که از وی قوی‌تر است کمال نمی‌پذیرد، و علمِ ناقص گمانی، تمامی نمی‌پذیرد مگر آنکه یقین دائمی شده و جز به برهان عقلی زایل نمی‌گردد، پس هر موجودِ ناقصی جز به آنچه که قوی‌تر از وی است کامل نمی‌گردد و او، علّت و ادامه‌دهندهٔ ذات و محقق و ثابت نگهدارندهٔ هویّتش می‌باشد، بنابراین هیولا جز به صورتش تمامی نمی‌یابد و صورت جز به صورت بخشش تمامی نمی‌یابد و حسّ، جز به‌واسطهٔ نفس تمامی نمی‌یابد و نفس، جز به‌واسطهٔ عقل تمامی نمی‌یابد و عقل، جز به واجب‌الوجود باقی نمی‌ماند، بنابراین هر ناقصی از نقص خود فراری و آرزومند بیرون آمدن از آن به کمال خویش است و هنگام رسیدن بدان، چنگ بدان می‌زند، پس ناگزیر تمام اشیاء عاشق کمال خویش و مشتاق بدان ـ هنگام نبودنش ـ هستند، لذا عشق پیوسته و دائم برای موجود حاصل است، خواه در حال وجودِ کمال آن موجود باشد و یا در حال فقدان آن کمال.

اما اشتیاق و میل: این دو برای موجود در حال فقدانِ کمال حاصل می‌شود، از این‌روی عشق در تمام موجودات ساری است ولی شوق در تمامی جاری نیست، بلکه احتصاص بدانچه که درباره‌اش فقدان تصوّر می‌شود دارد، و ما بارها بیان داشتیم که حیات، در تمام موجودات ـ نه به‌جهت سریان وجود در آنها ـ ساری است، چون گفتیم که وجود، یک حقیقت است و آن عین علم و قدرت و حیات می‌باشد، و همان‌طور که هیچ موجودی مطلقا بدون طبیعت وجود قابل تصوّر نیست، همین‌طور موجودی که دارای علم و فعل هم نباشد قابل تصوّر نیست، و هر موجودی که می‌داند و فعل انجام می‌دهد ـ هرگونه که باشد ـ دارای حیات است، بنابراین در نزد عرفا تمام موجودات زنده و حیّ‌اند، جز آنکه وقتی اطلاق نام حیوان می‌شود، همگان از آن، چیزی که حسّ ظاهر و حرکت ارادی از مکانی به مکان دیگر دارد می‌فهمند.

بنابراین ثابت شد هر موجودی خواه بسیط و یا مرکّب، دارای حیات و شعور و ادراک است، پس ناگزیر دارای عشق و شوق هم هست، و چون در موجودات و درجاتشان در

درجات هر کدام از آنها ـ سپس حرکتی که مناسب با آن میل است، می‌باشد و آن حرکت یا نفسانی است و یا جسمانی، و جسمانی یا کیفی است ـ چنانکه در مرکبات طبیعی می‌باشد ـ و یا کمّی ـ چنانکه در حیوان و به‌ویژه در نبات می‌باشد ـ و یا وضعی است ـ چنانکه در افلاک می‌باشد ـ و یا اَینی است ـ چنانکه در عناصر است ـ .

برهان بر این مطلب اینکه دانستی: وجود، تمامش خبر و مؤثر و لذیذ است و مقابل آن که عدم است، شرّ و زشت است و از آن باید گریخت، و دانستی که وجود، یک نوع است و در ذاتش بسیط است و در آن اختلافی نیست جز آنکه دارای حدود و درجاتی است که همان‌ها منشاء اختلاف ماهیات ممکنات و اجناس و فصول آنها می‌باشد، بنابراین وجود، در نفس خودش تفاوتی جز به کامل‌تر و ناقص‌تر بودن، و شدیدتر و ضعیف‌تر بودن ندارد، و غایت کمالش همان واجب حقیقی است، چون در کمال، از جهت شدت نامتناهی است، و هریک از موجودات معلول را نصیب و بهره‌ای از ان کمال است که از آن افاضه می‌شود، و نیز نقصی به‌حسب حدّش در معلول بودن دارد، برای‌اینکه حقیقت وجود ـ از آن‌روی که حقیقت است ـ نه اقتضای نقص می‌کند و نه متناهی بودن و نه تجدّد و نو شدن، زیرا اگر این را اقتضا نماید، واجب‌الوجود از حیث قوّه و قدرت نامتناهی نخواهد بود؛ پس ثابت شد که نقص و متناهی بودن از لوازم معلول بودن است، چون معلول امکان ندارد که مساوی و برابر با علّتش در مرتبهٔ وجود باشد، وگرنه یکی از آن‌دو به سبب علّیّت سزاوارتر از دیگری نبود.

بنابراین هرچه که معلولِ چیزی نیست ـ مانند واجب‌تعالی ـ اصلاً نقصی در وی نیست، چون خالص حقیقت وجود خیر است، پس او بزرگترین موجود ـ از جهت بهجت و سرور و محبت ـ به ذات خودش، و آنچه از خیرات ـ از آن حیث که خیراتند ـ که برای ذاتش لازم می‌آید است؛ و هر چه که در وی معلولیّت بیشتر و وسایط بین او و بین حق محض فراوان‌تر است، او ناقص‌تر است، و هر چه که به حق‌متعال نزدیک‌تر است، او کامل‌تر و تمام‌تر است.

و چون این ثابت شد، پس هیچ موجودی از موجودات خالیِ از نصیب و بخشی از محبت و عشق الهی و عنایت ربانی نمی‌باشد، و اگر از این عشق و محبت لحظه‌ای خالی بماند، نابود شده و به هلاکت می‌افتد، بنابراین هر موجودی عاشق وجود است و

بخشندهٔ کریم و عطادهندهٔ مهربان و رحیمی.

اینها خلاصه و نمونه‌هایی از دقایق عنایت و لطف الهی است در مخلوقات ظاهری (یعنی عالم شهادت) چون هیچ‌کس را چشمداشتی در معرفت دقایق اسرار لطف و رحمت ـ در عالم غیب و ملکوت اعلای او و رسیدن به شگفتیهای صنع و حکمت در موجوداتی که بعد از ما دارای عمرهای طولانی‌اند ـ نمی‌باشد، چون علوم علما با قیاس بدانچه انبیاء و اولیا علیهم‌السلام دانسته‌اند بسیار اندک و کوچک است، و آنچه دانسته‌اند نسبت به آنچه که فرشتگان مقرب و انسان‌های علّیینی ـ هنگام قیامشان نزد پروردگار ـ می‌دانند کم و اندک است، سپس تمام علوم فرشتگان و جنّ و انسان‌ها ـ وقتی با علم الهی سنجیده شود ـ درخور اینکه علم نامیده شود نیست، بلکه به نامیدن دهشت و حیرت و ناتوانی و نارسایی سزاوارتر و نزدیک‌تر است تا آنکه معرفت و حکمت نامیده شود، زیرا حکمت ـ درواقع ـ معرفت اشیاء ـ آن‌گونه که هستند ـ می‌باشد، و پیش از این گذشت که علم به هر چیزی ـ بالذات ـ عبارت است از گونه و نحوهٔ وجود آن چیز، و به اشیاء، جز مُبدع و آفرینندهٔ آنها احاطه ندارد، پس درواقع حکیمی جز خداوند نیست، و اطلاق حکمت و معرفت بر غیر او به‌گونه‌ای از مجاز و تشبیه می‌باشد، از این‌روی همگان را مورد خطاب قرار داده و فرموده: و ما اوتیتم من العلم الاقلیلا، یعنی: و شما جز اندکی علم ندارید (۸۵ ـ اسراء).

۱۶
فصل
در اثبات اینکه تمام موجودات عاشق خداوند سبحان‌اند و مشتاق لقا و دیدار او و رسیدن به سرای کرامت و عزت اویند

بدان که خداوند سبحان برای هریک از موجودات عقلی و نفسی و حسّی و طبیعی، کمالی را مقرّر داشته و در ذاتش عشق و شوقی بدان کمال، و حرکتی برای به پایان رسانیدن آن نهاده است، بنابراین عشق جُدای از شوق، اختصاص به مفارقات عقلی که از تمام جهات بالفعل‌اند دارد، و به غیر آنها ـ از اعیان موجودات که فاقد کمال‌اند و درشان قوّه و استعداد است ـ به حسبشان عشق و شوق ارادی و یا طبیعی ـ بنابر تفاوت

بزرگ و جهل زیاد و شقاوتی که احاطه‌شان کرده چیست؟

حال ای عارف حقیقت جو بیا تا پروردگارمان را تسبیح و تقدیس کنیم! ای برادر حقیقی بیا تا به تهلیل و تکبیر بایستیم و برپا دارندهٔ جهان و نظم‌دهندهٔ ملک و ملکوت و ربط دهندهٔ ناسوت به لاهوت و صاحب کبریا و جبروت را با دلی شکسته و حاضر، و زبانی قاصر و ذاکر، و سینه‌ای گشاده به نور ذکر و معرفت و اشکریزان بخوانیم! ای عارف دانا! بیا با روحی آرزومند و امیدوار و نفسی صافی و پاک که عاشق پروردگارش است به‌سوی او بازگردیم و پروردگارمان را ندایی پنهانی (از درون دل و ژرفای ضمیر) دهیم و در شب‌های تاریک به درگاهش زاری کنیم و چون محبّان و بیمناکان و خواندن خاشعان و فروتنان او را بخوانیم و به‌سوی او ناله و زاری کنیم ـ ناله مشتاقان و فروتنی نیازمندان و افتادگان ـ و عرض کنیم: پروردگارا! تو پاکی! پروردگاری جز تو نیست، ما را از عذاب و شکنجهٔ آتشِ دوری و دَردِ جدایی ـ ای زنده‌کنندهٔ مردگان و ای برانگیزانندهٔ ارواح از گورهای پوسیده و ای بخشندهٔ خیرات و ای فرودآرندهٔ برکات! ـ رهاساز و بر نفوس ما انوار برکاتت را، و بر ارواحمان درخشش خیراتت را ـ ای آنکه چون به چیزی تجلی کند خاضع و فروتن شود ـ نازل فرما، ای آنکه تابشی از نورش بر تاریکنشینان امکانی و پیکره‌های تیره (اعیان ثابته) در تاریکیهای تیره و تار تابید و آنها را تابناکشان کرده و صورتشان بخشیده و مشتاق جمالش ساخت و طالب لقای خویش گردشان، ای آنکه یک شعلهٔ شوقت را بر آسمان‌ها افکندی و آنها را و هر که در آنها است ـ از روی عشق ـ به جوش و خروش و رقص و چرخ زدن درآوردی و آنها را در هر هفت‌هزار سال یک هفته [1]، در اطراف خانهٔ کهنه و عتیق به گردش و طواف آوردی، ما را به نورت از تاریکی گورها رهایی بخش و ارواح ما را، به علاقه و وابستگی به اشباح و کالبدهای جهان ظلمت و جایگاه غرور و فریب، شکنجه و عذاب مفرما، و گامهای ما را بر شاهراه نورانیِ استوار و راه مستقیم خودت محکم و ثابت بدار، که تو

۱. اشاره به آن چیزی است که در کتاب مفاتیح الغیب و غیر آن گفته که: عالم کونی در هر هفت هزار سال در تصرف یکی از سیارات ـ به اختصاص و به اشتراک ـ است، و همه روی‌هم می‌شود هفت هفته و به انضمام هزار دیگر ـ برای کسرها و کبیسه‌هایی که در سال‌های نجومی است ـ پنجاه هزار سال می‌شود، و آن یک روز از روزهای قیامت است. «سبزواری»

است و زمین مانند فرش گسترده و ستارگان چون چراغ‌های (سقف) پهلوی هم چیده شده‌اند و انسان مانند صاحبخانه است که در آن تصرف دارد، و دسته‌های گیاهان برای منافعش آماده و انواع حیوان در منافعش فرمان بردارد.

ولی من می‌گویم: وقتی در عظمت آسمان و ستارگان بسیارش اندیشه نمایی، آن را خانهٔ آبادی از: بیوت اذن الله ان ترفع و یذکرفیها اسمه، یعنی: در خانه‌هایی که خداوند اجازه داده بلند کرده شود و در آنجا نام وی یاد کرده شود (۳۶ ـ نور) خواهی یافت که در آن دسته‌های مختلفِ عبادت کننده‌اند، از جمله دسته‌ای هستند که سجده می‌کنند و رکوع نمی‌کنند، دسته‌ای دیگر رکوع می‌کنند و قیام ندارند، یک دستهٔ تسبیح گویند و کسل نمی‌شوند، نه خواب به چشمانشان می‌آید و نه بدن‌هاشان رخوت و سستی می‌گیرد و نه دچار غفلت و فراموشی می‌شوند، و از شرایط منزل نیست که جسمانیِ دارای حیات نباشد، چون خداوند فرموده: و ان الدار الآخرة لهی الحیوان، یعنی: و اگر می‌دانستند حیات حقیقی در سرای دیگر است (۶۴ ـ عنکبوت) و از شرایط آبادانی خانهٔ آباد این نیست که با گِل و سنگ و چوب باشد، چون خداوند می‌فرماید: انمایعمر مساجد الله من آمن بالله و الیوم الآخر و اقام الصلوة، یعنی: مسجدهای خدا را فقط آن کس آبادان می‌کند که به خدا و روز رستاخیز ایمان داشته و نماز می‌کند (۱۸ ـ توبه) بلکه مشروط بدین شرط نیست که خانهٔ عبادت جسمانی باشد، بنابراین در هر کجا که عبادت و ذکر و تسبیح و تقدیس می‌شود، آنجا خانهٔ عبادت و پرستش است.

به خلقت باری‌تعالی بنگر که آسمان را چگونه آفریده و پرستشگاه فرشتگان تسبیح و تهلیل‌گو که ذاکران الهی‌اند قرار داده و آن را بدون ستونی که مشاهده کنید و بدون ریسمان و یا بندی که بدان به پائین رهایش کرده باشد نگهداشته است؟ و شگفت از کسی که نمی‌بیند و اندیشه در خانه‌ای که خداوند متصدی ساخت و بنیان آن به قدرت خویش گشته و آبادانش ساخته و به انواع زینت‌ها مزینش ساخته و به اصناف صورت‌ها صورتش بخشیده اندیشه نکرده و یاد پروردگارش را ـ به‌سبب فراموشی خودش و عدم حضور قلبش ـ فراموش کرده و سرگرم به شکم و زیرشکم شده و نزدش جز فکر شهوت و یا بزرگی خودش نمی‌باشد!

این غفلت فراوان و این خواب گران که بر بیشتر از مردمان غالب است و این مستی

قرار داد (۹۶ ـ انعام) و فرمود: و جعلناالنهار معاشا، یعنی: روز را وقت تلاش و معاش قرار دادیم (۱۱ ـ نبأ) و نیز اگر طلوع خورشید نبود، آب‌ها یخ می‌بستند و سردی و تراکم غلبه کرده و منتهی به بسته شدن حرارت غریزی و شکست آن می‌گشت، و اگر غروب خورشید نبود، زمین گرم و داغ شده به‌طوری که هرچه از نوع که بر آن است می‌سوخت، پس آن به‌منزلهٔ چراغی است که برای اهل خانه ـ به مقدار نیازشان ـ گذارده می‌شود و سپس از پیش روی آنان برداشته می‌شود تا استقرار پیدا کنند و آرامش بیابند، بنابراین نور و ظلمت ـ با آنکه باهم تضاد دارند ـ بر آنچه که در آن صلاح و مصلحت ساکنان زمین است یکدیگر را کمک می‌کنند و درواقع دوپشت‌اند.

گفته‌اند در اینجا نکته و سخنی نغز است: گویی که خداوند می‌فرماید: اگر خورشید در یک جانب آسمان بود ـ خواه جنوبی و خواه شمالی ـ امکان داشت که ثروتمندی خانه‌اش را چنان بلند سازد که جلوی تابش نور را بر خانهٔ تهیدستی بگیرد، بنابراین فلک را گِرد کردم و خورشید را حرکت بخشیدم تا تهیدست بهرهٔ خود را از نور ـ همان‌گونه که ثروتمند می‌یابد ـ بیابد؛ اما بلندی خورشید و پستی آن: خداوند آن را سببی برای پدید آمدن فصل‌های چهارگانه قرار داد، در زمستان حرارت و گرمی در درخت و نبات فرورفته و از آن مواد غذاها و میوه‌ها می‌روید و بدن حیوانات ـ به‌سبب جمع شدن حرارت غریزی در باطنشان ـ نیرو می‌گیرد، و در بهار طبایع حرکت پیدا کرده و مواد روئیده شدهٔ در زمستان را آشکار می‌سازد و درخت غنچه و برگ آورده و گل و شکوفه می‌دهد و حیوان برای جفت‌گیری انگیزه پیدا می‌کند، و در تابستان هوا افروخته شده و میوه‌ها پخته می‌شوند و زواید کالبدها تحلیل رفته و روی زمین خشک شده و برای ساختمان و کِشت آماده می‌گردد، و در پائیز سردی و خشکی آشکار شده و میوه چیده (و انبار) می‌شود و بدن‌ها آهسته آهسته برای زمستان آماده می‌شوند؛ اما ماه: از پی خورشید آمده و خلیفه و جانشین آن می‌باشد و بدان، شمار سال‌ها دانسته شده و حساب اوقات شرعی برای نماز و روزه و حج ضبط می‌شود، و خداوند در طلوع و غیبت و شکل‌های بدر و هلال او مصالح بسیاری نهاده که جز خودش کسی نمی‌داند.

جاحظ گوید: در این جهانی که هم اکنون در آنیم اگر اندیشه نمایی خواهی یافت مانند خانه‌ای است که در آن هرچه نیاز داری هست، زیرا آسمان مانند سقف اتاق بلند

این را بیهوده نیافریده‌ای (۱۹۱ ـ آل عمران) و فرمود: و ما خلقناالسماء والارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا، یعنی: ما آسمان و زمین را بیهوده نیافریدیم این پندار کافران است (۲۷ ـ ص).

و از آن جمله اینکه آن را به ستارگان زینت بخشیده است، فرموده: و زینا السماء الدنیا بمصابیح، یعنی: ما آسمان دنیا را به ستارگان زینت بخشدیم (۱۲ ـ فصلت) و به ماه: و جعل القمر فیهن نورا، یعنی: و ماه را در آسمان‌ها نوری قرار داده (۱۶ ـ نوح) و خورشید را چراغی قرار داده و فرموده: و جعل الشمس سراجا، یعنی: و خورشید را چراغی نهاده است (۱۶ ـ نوح).

و از آن جمله آن را سقف محفوظ و سبع شداد و هفت طاق نامیده است.

و از آن جمله اینکه آن را محل بالارفتن اعمال و نردبان کلمات پاک که نفوس کاملِ به علم و عمل‌اند قرار داد و فرمود: کلمة طیبّة کشجرة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی‌السماء، یعنی: کلمهٔ پاک [توحید] مانند درخت پاک است که اصل و ریشه‌اش ثابت است و شاخه‌هایش در آسمان (۲۴ ـ ابراهیم) و فرمود: الیه یصعدالکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه، یعنی: کلمهٔ پاک به‌سوی او بالا می‌رود و عمل صالح آن را بالا می‌برد (۱۰ ـ فاطر).

و از آن جمله اینکه قبلهٔ دعا و محل نور و تابش است و از آن، خداوند انوار و رنگ‌ها را به زمین فرود می‌آورد و رنگ آن را بهترین رنگ‌ها قرار داده و شکلش را بهترین شکل‌ها و صداهایش را بهترین صداها و نغمه‌هایش را لذیذترین و شیرین‌ترین نغمه‌ها، و کیفیاتش را بهترین کیفیات و مکانهایش را عالی‌ترین مکان‌ها ـ به‌واسطهٔ نداشتن اضداد و محفوظ بودنش از فساد و تباهی و منافع بندگان ـ قرار داد.

از آن جمله اینکه آن را نشانه‌هایی قرار داد که بدان‌ها در تاریکیهای خشکی و دریا راهنمایی شوند، و خورشید را طلوعی مقدَّر شده که اگر نبود، سیر در اطراف زمین برای رسیدن به نیازها آسان نبود، و غروبی مقدَّر شده که صلاحیت سکون و آرامش، برای تحصیل راحتی و برانگیختگی قوّهٔ هاضمه و رسیدن غذا به اعضا و جوارح و فرار از دشمنان را دارد، چنانکه خداوند می‌فرماید: و جعلنا اللیل لباسا، یعنی: شب را مایه آرامش قرار دادیم (۱۰ ـ نبأ) و فرمود: و جعل اللیل سکنا، یعنی: شب را وقت آرامش

کتابش ـ نشنیده‌ای؟ بسیار از سوره‌هاست که امور آسمان و عظمت قدرش در آنها آمده، و چه بسیار که در قرآن بدان‌ها سوگند خورده است، چنانکه فرماید: والشمس و ضحیها و القمر اذاتلیها، یعنی: سوگند به خورشید و گرمیش و سوگند به ماه وقتی که از پس آن درآید (۱ و ۲ ـ شمس) و فرمود: والنجم اذاهوی، یعنی: سوگند به ستاره وقتی که فرود آمد (۱ ـ نجم) و فرمود: فلااقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لوتعلمون عظیم، یعنی: به مقامات ستارگان سوگند می‌خورم و این، اگر بدانید سوگند بزرگی است (۷۵ و ۷۶ ـ واقعه) سپس متفکران در خلقت آسمان‌ها را ستایش کرده و فرموده: و یتفکرون فی خلق السموات و الارض، یعنی: اندیشمندان در آفرینش آسمان‌ها و زمین (۱۹۱ ـ آل‌عمران) و روی برگردانندگان از تفکر و تدبّر در آنها را نکوهش کرده و فرموده: وهم عن آیاتها معرضون، یعنی: آنان از نشانه‌های در آنها روی برگردانند (۳۲ ـ انبیا) و آسمان را سقفی محفوظ (از ورود سنگهای آسمانی) قرار داده و تاق آن را بالا برده و از ورود شیاطین حفظ نموده است، چون آنجا پرستشگاه فرشتگان و جایگاه قدس و پاکی است و اهالی آن اهل تسبیح و تقدیس‌اند و پلیدیهای کفر و چرک‌های شرک ـ از نفوس خبیث شیطانی ـ به مسجد الحرام آنان وارد نمی‌گردد، همچنان که مشرکان پلید به مساجد زمین وارد نمی‌شوند، خداوند می‌فرماید: انماالمشرکون نجس فلایقربوا المسجد الحرام، یعنی: مشرکان نجس‌اند و به مسجدالحرام نزدیک نشوند (۲۸ ـ توبه).

به ملکوت آسمان بنگر تا در آن شگفتیهای عظمت و جبروت بینی، و اندیشه و تفکرت را در (عجایب خلقت) مُلک متوجه ساز، باشد که دروازه‌های آسمان به رویت گشاده گردد و پای در بهشت نهی و از این پرتگاه تاریک به جهان نور بیرون شوی و با دل در کرانه‌های آن جهان گردش کرده و در پای عرش رحمانی بایستی، در آن هنگام امید چنان دارم که به مرتبهٔ برتر دست‌یازیده باشی، و این جز پس از گذشتنت از مراتب جهان پست امکان‌پذیر نیست؛ البته دلایلی که دلالت بر شرف و برتری عالم آسمان‌ها دارد به‌قدری زیاد است که در شمار نیاید، و همین‌طور منافع آنها ـ با قیاس به انسان ـ .

از آن جمله چیزی است که خداوند بدان اشاره کرده که آفرینش آنها مشتمل بر حکمت‌هایی بلند و غایاتی درست است: ربنا ما خلقت هذا باطلا، یعنی: پروردگارا!

طلب لقای او ـ بدون سستی و کوتاهی و تغییر در مسیر ـ تفکّر و اندیشه نما که تمامشان در منزل‌های مشخص شده و به حساب معلوم و نوشتهٔ مرقوم [1] و زمان معلوم در حرکت و سیراند، چنانکه فرماید: والقمر قدرناه منازل، یعنی: و ماه را منزلها مقدر کرده‌ایم (۳۹ ـ یس) نه افزون بر آن (منزل مقدر) و نه کمتر از آن است، تا آنکه خداوند زمین و آسمان را چون درنوردیدن نامه درنوردد.

پس ای عارف! در کثرت ستارگان و کثرت گردندگان آن و اختلاف رنگ‌های آنها اندیشه کن و سپس به چگونگی شکل‌های آنها ـ با اینکه رنگ‌های آنها از جنس این رنگ‌های دگرگون‌پذیر و تباه‌شونده نیستند ـ بنگر که شکل‌هاشان برترین نوع اشکال است و همین‌طور مزه و بو و صداهاشان به‌گونه‌ای است که برتر و شریف‌تر از آنچه این محسوسات دارند می‌باشد، چون از آنجا به زمین فرود آمده‌اند، پس آنها آنجا لطیف‌تر و صاف‌تر و بسیط تراند، و هیچ صورتی بر روی زمین نیست جز آنکه برایش مَثَل اعلایی در آسمان‌ها است، و هیچ ستاره‌ای نیست جز آنکه خدای را در خلقت و صورت آن حکمت‌های فراوانی از مقدار و شکل و وضع و نسبتش به ستارهٔ دیگر و نزدیکی و دوریش از وسط آسمان می‌باشد، و این حکمت‌هایی که در آن است قیاس با حکمت‌هایی که در اعضای بدنت با حقارت و کوچکیش مشاهده کرده‌ای بنما، درحالی که خلقت آسمان از انسان بی‌نهایت بزرگتر و بالاتر است، چنانکه می‌فرماید: أَانتم اشدّ خلقاً ام السماء بناها، یعنی: آیا خلقت شما محکم‌تر است یا آسمان که خدایش ساخته؟ (۲۷ ـ نازعات) و بلکه از تمام آنچه در کُرهٔ زمین است؟ و تفاوت بین آن‌دو را از شگفتیهای ترتیب و نیکویی نظام و عجایب فطرت ـ با تفاوتی که بین آن‌دو در مقدار و لطافت هست ـ مقایسه کن.

ای عارف! در ملکوت آسمان‌ها و ملک آن و آنچه در آنها از ستاره است، و قوام جوهرشان و اشراق نورشان و طاعتشان مر باری‌تعالی را در حرکات ـ از روی عشق و شوق به آفریدگار ـ اندیشه نکرده‌ای؟ آیا کلام الهی را در بزرگداشت آنها و ستارگان ـ در

۱. برای اینکه هرچه در وجود وارد می‌شود به هفت چیز وارد می‌شود: به علم و مشیت و قضا و قدر و کتاب و إذن (اجازه) و أجل (مدت مقدر) چنانکه در حدیث است، و مراد از کتاب، صورت مثالی قَدری آن چیز است. «سبزواری»

خدمت آورده است، و زینت آنها به معارف الهی است که فرشتگان مقرب در این امر با آنها مشارکت دارند، و ظاهر آسمان از ظاهر زمین برتر است و باطن آن‌دو برعکس این است، چون غایت، برترین علّت‌هاست؛ و از منافع زمین اینکه مانند صدف و مروارید است که آدم و فرزندان آدم در آن به ودیعه گذارده شده‌اند و خداوند انواع نیازهای آنان را می‌داند و فرمود: یا آدم! لااحوجک الی شئی غیر هذه الارض التی هی لک کالام، یعنی: ای آدم تو را نیازمند به چیزی جز این زمین که تو را چون مادر است نکرده‌ام؛ فرمود: اناصببنا الماء صباً ثم شققناالارض شقاً فانبتنا فیها حبا و عنبا و قضباًو زیتوناً و نخلا و حدائق غلبا و فاکهة واباً متاعا لکم ولانعامکم، یعنی: ما آب را به ریختنی بریختیم آنگاه زمین را به شکافتنی بشکافتیم و در آن دانه‌ای برویاندیم با تاک و سبزی و زیتون و خرما و باغ‌های انبوه و میوه و علف که مایه برخورداری شما و حیوانات شماست (۲۵ ـ ۳۲ ـ عبس) و انزل من السماء ماء فاخرج به من‌الثمرات رزقالکم، یعنی: و از آسمان آبی فرود آورده و با آن میوه‌ها برای روزی شما پدید کرد (۲۲ ـ بقره) یا عبدی! ان اعز الاشیاء عندک الذهب و الفضة، و لوانی خلقت الارض منهما هل کان یحصل منها هذه المنافع؟ ثم انی جعلت هذه الاشیاء لاجلک فی‌الدنیا مع‌انها سجن لک، فکیف الحال فی‌الجنة؟ یعنی: ای بندهٔ من! گرامی‌ترین چیز نزد تو طلا و نقره است، اگر من زمین را از آن دومی آفریدم آیا چیزی از این منافع حاصل می‌گشت؟ من این اشیاء را در دنیا برای تو خلق کردم، با اینکه دنیا تو را زندان است، حال در بهشت چگونه است؟

۱۵
فصل
در شگفتیهای آفرینش الهی در اجرام فلکی و انوار ستارگان

حال چون مقداری از منافع زمین را دانستی، سر به سوی آسمان بلند کن و بنگر، یعنی در چگونگی خلق آسمان‌ها و در ستارگانش و در گردششان بر یک ترتیب و نظم، و در طلوع و غروبشان و اختلاف خاور و باخترهایشان و در گردش خورشید و ماه و مشتری و زحل ـ در حرکت پیوسته‌شان ـ و کوشش و حرکت سریعشان در عشق الهی و

از جهت خبر و حدیث اختلاف نظر پیدا کرده‌اند که آیا آسمان از زمین برتر است یا زمین از آسمان، بعضی از آنان (اهل خبر) گفته‌اند: آسمان برتر است، چون آنجا پرستشگاه فرشتگان است و جایی که در آنجا از فرمان الهی سرپیچی شود در آسمان نیست، چون آسمانیان همگی از خطا و گناه معصوم و پاک‌اند، و چون پدر ما ـ آدم ـ آن گناه را انجام داد از بهشت به زمین فرود آورده شد و خداوند فرمود: لایسکن فی جواری من عصانی، یعنی: هر کسی از فرمان من سرپیچی کند درکنار من نمی‌تواند باشد، و فرمود: و جعلناالسماء سقفاً محفوظاً و هم عن آیاتها معرضون، یعنی: ما آسمان را سقفی محفوظ کردیم ولی آنها از عبرت‌های آسمان روی‌گردانند (۳۲ ـ انبیا) و فرمود: تبارک الذی جعل فی‌السماء بروجاً، یعنی: بزرگ پروردگاری که در آسمان برجها قرار داد (۶۱ ـ فرقان) و غیراینها از آیاتی که دلالت بر بزرگداشت آن دو و بزرگداشت آنچه در آنها است دارد.

دستهٔ دیگر گفتند: زمین برتر است، چون خداوند برخی از مکان‌های آن را به برکت یاد کرده و فرموده: ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة مبارکاً، یعنی: نخستین خانه که برای مردم نباشد همان است که در مکه است و مایهٔ برکت می‌باشد (۹۶ ـ آل‌عمران) و فرمود: سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله، یعنی: شگفتا آنکه شبانگاه بندهٔ خویش را از مسجد الحرام تا مسجداقصی که اطراف آن را برکت داده‌ایم راه برد (۱ ـ اسراء) و فرمود: مشارق الارض و مغاربها التی بارکنا فیها، یعنی: در خاور و باخترهای آن سرزمین برکت نهادیم (۱۳۷ ـ اعراف) مراد از آن شام است، و تمام زمین را به برکت توصیف فرموده: و بارک فیها و قدر فیها اقواتها، یعنی: و در زمین برکت نهاد و روزیهای جهانیان را در آن معین فرمود (۱۰ ـ فصلت) اگر گفته شود: در درّه‌های هولناک و هلاکت بخش چه برکتی است؟ گوییم: آنها جایگاه آفریدگانی است که آنان را جز خداوند متعال نمی‌داند و به‌واسطهٔ این برکات است که فرمود: و فی‌الارض آیات للموقنین، یعنی: برای اهل یقین در زمین آیات و نشانه‌هاست (۲۰ ـ ذاریات).

تحقیق آنکه: زینت آسمان به ستارگان است و زینت ستارگان به فرشتگان روحانی، و زینت زمین به صور و نفوس حیوانی است و زینت آنها به ارواح انسانی که آنها را در

خویش بچرانید (۵۴ ـ طه) متاعاً لکم و لانعامکم، یعنی: مایه برخورداری شما و حیوانات شما است (۳۳ ـ نازعات).

و از آن جمله طعام و نانخورش است.

و از آن جمله دوا و داروست.

و از آن جمله میوه است: ینبت لکم به الزرع و الزیتون و النخیل و الاعناب و من کل‌الثمرات، یعنی: با آب، کِشت و زیتون و نخل‌ها و تاکها و همه‌گونه میوه‌ها برای شما برویاند (۱۱ ـ نحل).

و از آن جمله لباس انسان است که نباتی می‌باشد، مانند پنبه و کتان، و حیوانی، مانند مو و پشم و ابریشم و پوست حیوانات.

و از آن جمله سنگ‌های مختلف ـ از جهت رنگ و صافی بودن ـ اند: و من الجبال جدد بیض و حمر مختلف الوانها و غرابیب سود، یعنی: در کوه‌ها راه‌های سفید و قرمز به رنگ‌های گوناگون و سیاه‌های غلیظ پدید آوردیم (۲۷ ـ فاطر) بعضی از آنها برای زینت است و بعضیشان برای ساختن؛ به سنگی که از آن آتش بیرون آورده می‌شود، با همه زیادیش بنگر، و به یاقوت سرخ، با کم بودنش بنگر، سپس به سود فراوان آن حقیر (سنگ) و نفع کم این شریف (یاقوت) بنگر.

و از آن جمله چیزی است که در معادن شریف مانند طلا و نقره به امانت نهاده بنگر و سپس بیندیش که انسان‌ها پیشه‌های دقیق و صنایع ارجمند را استنباط کرده و ماهی را از قعر دریا بیرون کشیده و پرنده را از اوج بلندی به زیر کشیدند ولی از اتخاذ [۱] طلا و نقره ناتوان ماندند؛ حکمت در آن اینکه: بزرگترین فایدهٔ آن دو به ارزشمند بودنشان بازمی‌گردد، و این فایده جز در مقام عزیز و کمیاب بودن حاصل نمی‌گردد، و توانایی بر اتخاذ آن دو، حکمت را باطل می‌سازد، لذا خداوند این در را بر روی آن دو بسته، از این‌روی در زبان‌ها جاری شده که: من طلب المال بالکیمیا افلس، یعنی: هرکس بخواهد با کیمیاکاری ثروتمند گردد به افلاس و بینوایی دچار می‌گردد.

و از آن جمله اینکه زمین طبع کریم و بخشنده دارد، یک دانه را می‌گیرد و هفتصد دانه ـ همان‌گونه که در قرآن آمده ـ باز می‌دهد.

۱. یعنی با صنعت و مشاقی طلا و نقره بسازد. «سبزواری»

زنده‌کنندهٔ مردگان نیز هست که او به هرچه خواهد توانا است (۳۹ ـ فصلت).

از آن جمله تولّد حیوانات مختلف و گوناگون است: و بثّ فیها من کل دابّه، یعنی: در زمین از هر جنبنده‌ای پراکنده کرد (۱۶۴ ـ بقره) برخی از آنها برای خوردن‌اند: و الانعام خلقها لکم دفءٌ و منافع و منها تأکلون، یعنی: و چهارپایان را آفریده که شما را از [پشم و پوست] آنها گرمی و منفعت است و از آن می‌خورید (۵ ـ نحل) و بعضی از آنها برای سوار شدن و زینت است: و الخیل و البغال والحمیر لترکبوها و زینة، یعنی: و اسبان و استران و خران آفرید تا بر آن سوار شوید، و برای زینت (۸ ـ نحل) و بعضی دیگری برای حمل و بارکشی‌اند: و تحمل اثقالکم الی بلد لم تکونوا بالغیه الّا بشق الانفس ان ربکم لرؤف رحیم، یعنی: و بارهای شما را به دیاری می‌برند که جز با مشقت نفوس بدان نتوانید رسید که پروردگارتان مهربان و رحیم است (۷ ـ نحل) و برخ دیگر آنها برای تجمّل و راحتی‌اند: و لکم فیها جمال حین تریحون و حین تسرحون، یعنی: وقتی از چراگاه آیند و به چرا روند، در آن مایه زینت و جمال برای شما است (۶ ـ نحل) و برخ دیگر از آنها برای نکاح‌اند: والله جعل لکم من انفسکم ازواجا، یعنی: خداوند برای شما از خودتان همسران قرار داد (۷۲ ـ نحل) [1] و بعضی از آنها برای پوشیدن و خانه و اثاث می‌باشد: و جعل لکم من جلود الانعام بیوتا تستخفونها یوم ظعنکم و یوم اقامتکم و من اصوافها و اوبارها و اشعارها اثاثاً و متاعاًلی حین، یعنی: خداوند از پوست حیوانات برای شما چادرها کرد که هنگام کوچتان و هنگام اقامتتان آن را سبک می‌یابید و از پشم‌ها و موهای آن برای مدتی اثاث و کالا ساخت (۸۰ ـ نحل).

و از آن جمله رشد نباتات گوناگون است: و انبتنا فیها من کل زوج بهیج، یعنی: و در زمین هر قسم گیاه نزهت‌افزا را رویانیده‌ایم (۷ ـ ق) پس اختلاف رنگ آنها لطف و رحمت است و اختلاف بوی آنها هدایت و عنایت.

از آن جمله غذا و خوراک بشر است.

و از آن جمله غذای چهارپایان است: کلوا وارعوا انعامکم، یعنی: بخورید و حیوانات

۱. به اعتبار اینکه: الانسان حیوان ناطق می‌باشد، نه از جهت تحقیر، چون عمل از هر دو جهت حیوانی است و قدحی در انسان بودن هر دو طرف وارد نمی‌آورد. «م»

اختصاص به گِرد بودن (زمین) دارد، مانند حالات ماه و خورشید گرفتگی و لحظات آغاز و پایان آنها در گرفتن و باز شدن ـ باقیاس به شهرها ـ چون آغاز ماه گرفتگی با قیاس به محلی، آغاز شب است و با قیاس به محل دیگر، ساعتی پس از آن است و با قیاس به دیگری دو ساعت بعد از آن می‌باشد و با قیاس به دیگر جا، یک‌چهارم و یا یک‌سوم و یا نصف از شب است، و غیراین نسبت‌ها که به‌حسب دور بودن بعضی مکان‌ها از بعض دیگر ـ از جهت طول و عرض (جغرافیایی) ـ ضبط و نگهداری شده است و این امر نسبت به روندگان در دریا و خشکی فرقی نمی‌کند.

از آن جمله اینکه: اشیاء از آن تولد و پدید می‌آیند، مانند معادن و نبات و حیوان.

و از آن جمله: جذب زمین است مر آب را از آسمان، چون خداوند فرموده: و انزلنا من السماء ماء بقدر فاسکنّاه فی الارض، یعنی: از آسمان آبی به اندازه نازل کردیم و آن را در زمین جا دادیم (۱۸ ـ مؤمنون).

از آن جمله: چشمه سارها و رودخانه‌های بزرگ در آن است که فرموده: والارض مددناها، یعنی: زمین را مَدد و یاری بخشیدیم (۱۹ ـ حجر).

از آن جمله: شکافته شدنش به‌واسطه نبات و غیرآن است: والارض ذات الصدع، یعنی: سوگند به زمین رویانندهٔ گیاه (۱۲ ـ طارق).

و از آن جمله: حیات و مرگ آن است تا انسان به‌واسطهٔ این امر استدلال بر مرگ و برانگیخته شدنش برای باردیگر بکند، چنانکه، فرماید: و آیة لهم الارض المیتة احییناها، یعنی: زمین مرده برای ایشان دلالتی است که زنده‌اش کردیم (۳۳ ـ یس) و فرموده: فاحیینا به‌الارض بعد موتها کذلک النشور، یعنی: پس زمین را از پس مرگش بدان زنده کنیم و زنده شدن پس از مرگ همچنین است (۹ ـ فاطر) و فرمود: فانظر الی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد موتها آن ذلک لمحیی الموتی و هو علی کل شئی قدیر، یعنی: نشانه‌های رحمت خدا را ببین چگونه زمین را از پس مرگ زنده می‌کند، همین خدا زنده‌کنندهٔ مردگان است و او به هرچه خواهد تواناست (۵۰ ـ روم) و فرمود: و من آیاته انک تری الارض خاشعة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت ان الذی احیاها لمحیی‌الموتی انه علی کل شئی قدیر، یعنی: از جمله نشانه‌های وی آنکه زمین را خشکیده بینی و چون آب بر آن نازل کنیم بجنبد و بر آید، آنکه زمین را زنده کند،

سنگینها طبعاً تمایل به زیر پیدا می‌کنند، چنانکه جسم سبک طبعاً میل به بالا دارد، و فوق ـ از تمام جوانب ـ آنچه که زیر آسمان است می‌باشد و تحت، آن چیزی است که زیر مرکز می‌باشد.

از آن جمله چیزی است که خداوند بدان بر ما منّت نهاده است و آن اینکه زمین را در غایت صلابت و سختی ـ مانند آهن و سنگ ـ قرار نداد تا آنکه مادّهٔ غذایی از آن جدا گردیده و بتوان حفر چاهها و جاری کردن نهرها در آن نمود، و درنهایتِ نرمی و سستی ـ مانند آب ـ قرارش نداد تا خوابیدن و رفتن بر آن آسان باشد و کِشت و خانه ساختن در آن امکان‌پذیر باشد.

از آن جمله اینکه درنهایت لطافت و شفافی نیافریدش تا آنکه انوار بر آن استقرار یافته و از آن (انوار) گرمی گرفته و امکان گذشتنشان باشد.

از آن جمله اینکه: بعضی از آن را از آب بیرون آورده، با اینکه طبیعت زمین فرورفتن در آب است، این به‌جهت زندگی ما و زندگی حیوانات زمینی است که بر روی آنند و بدان نیاز دارند، و سبب انکشاف آنچه از آن که از آب بیرون آمده ـ و آن یک چهارم کره زمین است ـ اینکه اگر خداوند آن را به‌واسطهٔ وزش بادها و جاری شدن رودها و موج دریاها قرار می‌داد، گِرد بودنش نادرست بود، بلکه آن و آبی را که مجاور آن است چنان قرار داد که چون آب به طبیعت خودش به مواضع پست و نشیب زمین جذب شود، چیزی از آن مکشوف مانده و درنتیجه مجموع آب و خاک به‌منزلهٔ یک کُره گردند، دلالت بر این امر ـ در آنچه بین مغرب و مشرق عالم است ـ پیش بودن طلوع ستارگان و غروب آنها نسبت به دو مشرق، بر طلوع و غروبشان نسبت به دو مغرب است، و آنچه بین شمال و جنوب است ازدیاد ارتفاع قطب است که برای وارد شوندگان در شمال ظاهر است، و برعکس [1] برای واردشوندگان در جنوب، و به‌هم پیوستن دو اختلاف مر روندگان را بر جهاتی که بین دو جهت می‌باشد و غیراینها از اعراضی که

۱. تصحیح عکس، به اعتبار جزء درنوردیده شدهٔ در سخن ـ یعنی ازدیاد ـ است: یعنی ارتفاع قطب ظاهر و ازدیاد پستی قطب باطن، و آن قطب سهیلی ـ در واردشوندگان در شمال ـ است، و در عکس برای واردشوندگان در جنوب، وگرنه مناسب این بود که گفته شود: و به خلاف این برای واردشوندگان در جنوب ـ بدل عکس ـ. «سبزواری»

اینکه این تو را زیان می‌رساند و آن بهره‌مندت می‌سازد ـ کافی در دوری از آن و یا دوری از طلب آن نمی‌باشد ـ اگر تو را اراده‌ای به‌موجب معرفت و یا کراهت نباشد ـ و به این اراده است که خداوند تو را از چهارپایان ـ به‌جهت تکریم و بزرگداشت فرزندان آدم ـ جدا ساخته است، چنانکه به‌واسطهٔ معرفت عواقب امور، از آنها جدایت ساخته است.

۱۴
فصل
در عنایت حق‌متعال در آفرینش زمین و آنچه بر روی زمین است تا انسان بدان‌ها بهره‌مند گردد و فرمود: خلق لکم ما فی‌الارض جمیعا، یعنی: تمام آنچه در زمین است برای شما آفرید (۲۹ ـ بقره)

چون عنایت الهی را در نفس و بدنت دانستی، آثار رحمتش را بر خود ـ به آنچه که بیرون از تو است ـ بنگر، و نزدیک‌ترین امر خارجی به‌تو، چیزی است که بر آن استقرار داری، حال به‌صورت زمینی که مقر جسد و مادر بَدَنت که نخست در شکم آن بودی و سپس از آن تولّد یافتی و دوباره به شکم آن برای باردیگر بازمی‌گردی بنگر! چنانکه فرمود: منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری، یعنی: شما را از زمین خلق کردیم و در آن بازتان می‌گردانیم و برای باردیگر از آن بیرونتان می‌آوریم (۵۵ ـ طه) سپس به منافع زمین بنگر!

از آن جمله اینکه: بستری گسترده است تا بر آن آرام گرفته و بخوابید، و نیز آن را بگسترانید تا در راههای آن راهسپر شوید و فرمود: جعل لکم الارض فراشا، یعنی: زمین را برای شما فرشی کرد (۲۲ ـ بقره) و فرمود: والله جعل لکم الارض بساطاً لتسلکوا منها سبلاً فجاجا، یعنی: خداوند زمین را برای شما بگسترانید تا در راه‌های مختلف آن راه روید (۱۹ و ۲۰ ـ نوح) و از ضروریات فرش بودن این نیست که سطحی هموار باشد، بلکه راه پیمودن بر سطح کُره (زمین) را چون جرمش بزرگ است و جوانبش از هم دورند آسان می‌سازد، ولی نه راه پیمودن و نه خوابیدن بر آن تا آنکه در مکان طبیعی خودش ساکن نباشد تمامی نمی‌یابد، لذا فرموده: الله الذی جعل لکم‌الارض قرارا، یعنی خداوند است که زمین را قرارگاه شما کرد [نه کرات دیگر را] (۶۴ ـ غافر) برای اینکه

آلات بدن که بدان‌سو حرکت کند نمی‌آفرید، هر آینه ادراک بیکار می‌ماند، از این‌روی نیاز، تو را بر آن واداشت که میل بدانچه موافق طبع تو است و به‌نام شهوت نامیده می‌شود، و نفرت از آنچه مخالف طبیعت است و به‌نام کراهت نامیده می‌شود در وجودت باشد، پس در تو شهوت غذا ـ برای شخصت ـ و شهوت نکاح برای بقای نوعت ـ آفرید و آنها را مانند متقاضی بر تو گمارد تا وادار به خوردن غذا و غیرآن (یعنی نکاح) کند.

سپس (گوییم:) این شهوت اگر تسکین پیدا نمی‌کرد ـ یعنی وقتی که مقدار نیاز از خواسته شده و مرغوب در آن حاصل گشت ـ هر آینه اسراف و زیاده‌روی ورزیده و خودت را هلاک می‌ساختی، لذا خداوند در تو کراهت را هنگام سیری و امثال آن گماشت تا فعل را مانند خوردن و امثال آن ـ نه مانند کِشتن و زراعت ـ ترک نمایی، زیرا آن (زراعت) پیوسته آب را که به ریشه‌اش ریختی جذب می‌کند تا آنکه تباه و فاسد می‌شود، پس نیاز به آدمی دارد تا غذایش را به مقدار نیاز اندازه کند.

و می‌دانی که تو را قوّه‌ای طبیعی است که بدان با نباتات اشتراک دارد، و آن قوّه پخش در بدن است و منبع و کانون آن کَبِد است، و قوّهٔ دیگری داری که بدان با حیوان اشتراک داری و آن‌هم پخش در اعضاست و بدان تمام حیوانات باهم اشتراک دارند و منبع و کانونش قلب است، و قوّهٔ دیگری داری که نفسانی و گزیده‌تر از آن است که با آن بعضی حیوانات اشتراک دارند و کانونش مغز است، و قوّهٔ دیگری است که از تمام قبلیها برتر و شریف‌تر است و با آن هیچ حیوانی اشتراک ندارد، بلکه تنها فرشتگان با آن اشتراک دارند؛ پس خداوند به‌حسب هریک از آنها ـ از جهت گرفتن و وازدن برای منافع و زیان ـ به‌تو بهره‌ای عطا و بخشش نموده است؛ آن‌دو که به‌حسب قوّهٔ نخستین‌اند به‌نام جذب و دفع نامیده می‌شوند، و آن‌دو که به‌حسب قوّهٔ دوم‌اند به‌نام میل و نفرت نامیده می‌شوند، و آن‌دو که به‌حسب قوّهٔ سوم‌اند به‌نام شهوت و غضب نامیده می‌شوند، و آن‌دو که به‌حسب قوّهٔ چهارم‌اند به‌نام اراده و کراهت نامیده می‌شوند؛ لذا خداوند آن‌دو را در تو آفریده و تحت اشارهٔ عقل که نشان‌دهندهٔ عواقب امور است مسخر ساخته است، چنانکه شهوت و غضب را مسخّر تحت ادراک حسّ کرده است، پس بدان دو، انتفاع و بهره‌وریت از عقل تمامی می‌یابد، چون معرفت و شناخت تنها ـ

را آفرید، ولی نمی‌دانی که آن بو از کدام‌سو می‌آید تا بدان، صاحب بو را بیابی، لذا باید بسیار بگردی تا بدان دست‌یابی، بنابراین خدا به حس بینایی بر تو منّت نهاد، ولی بدان حس، آنچه که پشت‌دیوار و یا حائل دیگری هست نتوانی ادراک نمایی و جز موجود حاضر را بدان، نتوانی ببینی و امر پنهان را جز به‌واسطهٔ سخن و اعلامی که به‌واسطهٔ حس شنوایی ادراک می‌گردد نتوانی دانست، لذا نیازت بدان شدیدتر است؛ بنگر که چگونه بر تو نعمت بخشیده و به فهمِ سخن از دیگر حیوانات امتیازت داده است؟ و تمام اینها تو را بی‌نیاز نمی‌سازد، اگر حسِ چشایی نداشته باشی، چون غذا را می‌خوری ولی نمی‌دانی که موافق است و یا مخالف، لذا به هلاکت می‌افتی، مانند درخت که بسا آنچه در پایش می‌ریزند همان سبب خشک شدنش باشد، و چون قوّهٔ چشایی ندارد آن را جذب می‌کند و خشک می‌شود، سپس تمام اینها در استکمال کافی نبوده و حیات انسانی بدان‌ها تمامی نمی‌یابد ـ اگر تو را ادراک باطنی که صور محسوسات پنجگانه برای حفظ و یادآوری بدان منتهی می‌گردند نباشد ـ وگرنه اگر صورت آنها نزدت محفوظ نماند ـ در معرفت و شناخت اشیا ـ کار برایت به درازا می‌انجامد، پس خداوند تو را نعمت مشاعر باطنی دیگری بخشیده تا بدان‌ها صورت آنچه را که حسّ کرده‌ای حفظ شود و هرگاه که خواستی یادشان آری و درشان تصرف نمایی، و در این قوا تمام حیوانات با تو اشتراک دارند، و اگر تو را جز این نبود هر آینه به‌واسطهٔ عدم ادراک عواقب امور و غایات عقلی آنها ناقص بودی، پس خداوند تو را امتیاز بخشیده و بر بسیاری از خلایقش برتری و شرف و فضیلت داده و تو را به قوّهٔ دیگری که قوّهٔ عقل است بزرگی عنایت فرموده که زیان زیان‌رساننده و منفعت نفع‌رساننده را در پایان بدانی و خیرات حقیقی و شرور آینده را بشناسی؛ این نمونه‌ای در بیان آنچه خداوند دربارهٔ ادراک بر تو نعمت نهاده بود.

اما آنچه از قوای حرکت‌دهنده که دسته‌ای دیگر از لشکریان الهی‌اند بر تو بخشیده، و چگونگی نظم و ترتیب آنها در وجودت اینکه اگر مشاعر و مدارک را می‌آفرید تا مادام که در دنیا هستی با آنها اموری را که مدخلیّت در استکمال و حفظ بقایت دارد ـ از اسباب تغذیه و غیراینها ـ ادراک نمایی و از نزدیک و دور آنها را به‌دست آوری ولی برایت میلِ در طبع و خواست آن و شوق بدان را تا تو را بر حرکت وا دارد و قدرت در

هر حسِّ آنها را شأنی غیر از شأن حسّ دیگر است و هیچ اختلاط و آمیزش و هیچ آشفتگی و پراکندگی بین آنها وجود ندارد، چون آنها از جنبه و ناحیهٔ عالی و جهات فاعلی‌اند نه از جهات قابلی ـ مانند اعضا و آنچه در حکم اعضاست ـ .

حال بازمی‌گردیم بدانچه در صدد بیانش بودیم، لذا گوییم: انسان به این‌صورت نباتی و پاسبانانی که خداوند آنها را برای تغذیه و تولید آفریده، از اجساد معدنی امتیاز پیدا می‌کند، لذا وجودش از سنگ و شیشه و آهن و مس و طلا و نقره و غیر اینها کامل‌تر است، جز آنکه صورت نبات ـ با این کمال ـ باز ناقص است، زیرا بسا هست غذایی که باید بدو رسد و با ریشه‌اش تماس پیدا کند، بدو نرسد و درنتیجه پژمرده و سپس خشک می‌شود، چون نبات را امکان دست آوردن غذا و رفتن به سویش ـ از موضعی که در آن است به موضع دیگر ـ نیست، برای اینکه طلب، به‌واسطهٔ دوچیز است: معرفت و قدرت، این‌دو در وی مفقوداند، بنابراین اگر وجود انسان در این درجه می‌ایستاد، مسلماً در خلقت و فعلش ناقص بود، بنگر که خداوند چگونه او را از این منزل (نبات) به صورت دیگری که از نبات امتیاز دارد بالا برده و وجودش را از وجود هاویه‌نشینان برتر قرار داده و با یک گام دیگر از ژرفای عالم کدورات و ظلمات به‌سوی رب الارباب و کانون انوار نزدیک کرده است، یعنی آنکه برایش ـ جهت طلب غذا ـ آلت احساس و آلت حرکت اختیاری آفریده و بدان‌ها در کتاب عزیزش اشاره فرموده که: فجعلناه سمیعاً بصیرا انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفورا، یعنی: او را شنوا و بینا کردیم، ما راه را به او نمودیم، یا سپاسدار، وگرنه کفران پیشه است (۲ و ۳ ـ انسان).

سپس به ترتیب حکمت الهی در خلق حواس پنجگانه نظر بیفکن که نخستِ آن قوّهٔ لامسه است، و این ناقص‌ترین درجات حسّ می‌باشد، زیرا آن شعور و آگاهی است بدانچه که حیوان لمس می‌کند و تماس پیدا می‌نماید، نه چیزی که از آن دور می‌شود، زیرا شعور بدانچه که از آن دور می‌شود نیاز به حسّی قوی‌تر و تمام‌تر دارد، و این تمام حیوانات را شامل است، و بعضی از حیوانات که به افق نبات نزدیک‌اند ـ مانند کرم‌های خاکی به‌جهت پستیشان ـ بر این بسنده کرده و توان طلب غذا ندارند، حال اگر در تو فقط همین یک حس را خلق نمی‌کرد، تو هم مانند کرم ناقص بودی، لذا برای ادراک آنچه از تو دور است نیاز به حس دیگری داری، از این‌روی برایت قوّهٔ بویایی

سببش اختلاف صفات انسان و اختلاف دواعی و خواست‌های او است، اینچنین شخصی فعلش وحدانی و تک نیست، از این روی دیده می شود که انسان گاهی خدای را (در اوامرش) سرپیچی می‌کند و دیگر گاه اطاعت، و این امر در نهاد فرشتگان امکان‌پذیر نیست، برای اینکه آنان بر طاعت و فرمانبرداری سرشته شده‌اند و مجال سرپیچی درباره‌شان نیست، از این روی: لایعصون الله ما امرهم و یفعلون مایؤمرون؛ و یسبحون اللیل و النهار لایفترون، یعنی: خدای را در مورد آن چیزها که فرمانشان داده سرپیچی نکنند و هر چه فرمانشان دهند انجام دهند (۶ ـ تحریم) و شب و روز تسبیح گویند و از تسبیح گفتن سستی نگیرند (۲۰ ـ انبیا) رکوع‌کنندهٔ آنان جاودانه درحال رکوع است و سجده کننده‌شان پیوسته در حال سجده و برپا ایستاده‌شان دایم و همیشه در حال قیام است.

اینجا نکته‌ای است که آگاهی بر آن لازم است و آن اینکه: کسی می‌تواند بگوید که: وقتی یک فرشته از فرشتگان خداوند بر یک فعل گماشته شده باشد، از آن فعل تجاوز و تعدّی به غیر آن نتواند کند، پس از حیث نهاد و سرشتش ناقص است، چون از انجام خیرات فراوان ناتوانی و نارسایی دارد.

پاسخ آنکه: ذات هر فرشته‌ای متصل به ذات آنکه برتر از او است می‌باشد، یعنی به‌گونه‌ای که بدو قائم است و به روحش زنده است، ولی نه به‌گونهٔ ترکیب و آمیزشی که در اجسام است، و هر یک از آنان ذاتشان و فعلشان وحدانی است ـ اگرچه از او انواع بسیاری از افعال صادر گردد ـ چون کثرت آنان بر ترتیب صدوری ـ به‌گونه‌ای که بعضیشان تحت بعض دیگر به‌صورت نظم و ترتیبی که مطلقا تغییرپذیر نیست ـ می‌باشد، و دانستی که ترتیب کثیر را واحد می‌کند، پس افعال هرکدام از آنان به یک فعل بالا رفته و از آن اثر منشعب و پخش می‌گردد، و همین‌طور کثرت ذوات به یک ذات بازگشته و ذوات بدان اتحاد پیدا می‌کنند؛ و هر یک از فرشتگان به حیات فرشته‌ای که برتر از او است زنده و علیم است و تحت فرمان و تسخیر و علم وی می‌باشد، نه مانند اعضای ما که آنها را شعور و آگاهی بر ذات و بدانچه از آنها صادر می‌شود نیست، بلکه نسبت فرشتگان بدان که تحت فرمان و طاعتش می‌باشند مانند نسبت قوای ادراکی ما به روح عقلی ما ـ آن‌گونه که بیان داشتیم ـ می‌باشد، یعنی اینکه هریک از حواس و صور آنها که نزد نفس حاضراند، زنده به حیات نفس می‌باشند، با این همه

و بی‌خبراند، ولی عارف می‌داند که (گماشتهٔ بر غذای انسانی) هفت فرشته‌اند: اوّلی غذا را جذب کرده و به اعضا می‌رساند؛ دومی آن را در جوار عضو نگه می‌دارد؛ سومی صورت پیشین غذا را از آن خلع کرده و صورت خون بر آن می‌پوشاند، چهارمی صورت گوشت و استخوان و غیراینها بر آن می‌پوشاند؛ پنجمی زیادی آن را دفع می‌کند؛ ششمی آنچه که صورت گوشت پوشیده ـ به گوشت ـ و آنچه صورت استخوان پوشیده به استخوان، پیوسته و الصاق می‌نماید تا آنکه جدا(ی از عضو) نباشد؛ و هفتمی اندازه‌ها و نسبت‌ها را در اِلصاق و پیوستگی مواظبت و مراعات می‌کند.

اگر گویی: چرا تمام این افعال را به یک فرشته وانگذاشت و نیاز به هفت فرشته پیدا شد؟ درحالی که گندم نیز نیاز به آسیابان و غربال‌کننده و آب ریزنده و خمیرکننده و چانه گرفتن و گِرد و نازک کردن آن و آنکه به دیوارهٔ تنور بچسباند دارد، آیا افعال فرشتگان ـ در باطن و پنهان ـ مانند افعال انسان‌ها در ظاهر است؟

گوییم: بر تو لازم است بدانی که: خلقت فرشتگان برعکس خلقت آدمیان است، چونکه وجود آنان وجود صوری بسیط ـ بدون آمیزشی ترکیبی ـ است و مزاحمتی بین افعال آنها نیست، چنانکه بین صفات و ذاتشان مزاحمتی نیست، و هر یک از آنان را جز یک فعل نمی‌باشد و خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: و مامنا الاّله مقام معلوم، یعنی: هر یک از ما را مقام مشخصی است (۱۶۴ ـ صافات) از این‌روی بین آنان کشمکش و درگیری و مزاحمت و تضادّی در فعل و یا صفتی نمی‌باشد، بلکه مثال آنان در تعیین مرتبهٔ هریک از آنها و فعلش، مانند حواس ماست، برای اینکه چشم ـ در فعلش ـ مزاحم گوش ـ یعنی ادراک صداها ـ نیست، و قوّهٔ بویایی مزاحم آن در ادراک بوها نیست، و هر دو مزاحم قوّهٔ بویایی و چشایی و غیراینها نیستند، و اینها مانند اعضاء مثل دست و پا نمی‌باشند، برای اینکه انگشتان پا در گرفتن ضعیف است، درحالی که می‌بینیم شخصی با انگشتان پایش می‌نویسد و دیگری با دستش راه می‌رود و گاهی هم خودت غیرخودت را با کلّه‌ات میزنی، پس بدان، مزاحم دست که آلت زدن است می‌شود، و نه مانند یک شخص که خودش گندم را هم آرد می‌کند و هم خمیر می‌نماید و هم نان می‌پزد، و این نوعی از اعوجاج و کجی است، و انحراف از عدل و راستی،

غیراینها ـ را ترکیب کرده و آنها را به شکل‌های گوناگون که مناسبت با افعال آنها دارند ـ چنانکه از قواعد علم تشریح و جز آن دانسته می‌شود ـ شکل می‌بخشد؟

سپس تمام اینها را در زهدان (رحِم) در ظلمات سه‌گانه آفریده [1] که اگر پرده از چشمت برافتد و دیده‌ات بر آن افتد، خطوط و تصاویری خواهی دید که آهسته آهسته بر آنها آشکار می‌شود و آلت نقاش را نخواهی دید؛ پس منزّه (از نقص و عیب) است آن نقّاشی [2] که فاعل تصاویر و نقوش است و در تصویرش هیچ آلت و انگشتی مشاهده نمی‌شود؛ سپس چون در درجات استکمال به جذب غذا و عمل رشد و نموّ رسید، بر آن صورت نباتی افاضه می‌شود، و آن صورت دارای خدمتگزارانی از قوای فراوان است و بر آن (قوا) فرشتگانی گمارده شده‌اند که آنچه به غذا و نموّبازمی‌گردد به توسط آنان راه انداخته می‌شود؛ بنگر که خداوند چگونه فرشتگان را در انتظام امور و کارهایت ـ حتی در امر خوراکت ـ بر تو گمارده است؟ زیرا صاحبان مکاشفه گاهی با دیدهٔ قلبشان مشاهده می‌کنند به هر جزئی از اعضای بدنت که غذا می‌رسد خداوند بر آن جزء هفت فرشته گمارده است، این کمترین است و تا ده و صد و هزار و بیشتر هم هست، برای اینکه معنی غذا رسیدن، آن است که هر جزوی از غذا به‌جای جزو دیگری که نابود و تلف شد قرار می‌گیرد، و این پس از تغییرات گوناگون است که در پایان کار خون، و سپس گوشت و استخوان می‌گردد.

سپس (گوییم:) غذا جسمی است که به طبع خود نه حرکت می‌کند و نه به نفس خویش در اطوار و دگرگونیهای خلقت تغییر می‌یابد، چنانکه گندم، آرد و غربال (برای جدا شدن سبوس) و سپس خمیر و پس از آن نان گِرد پخته نمی‌شود، مگر به هنر سازندگان و پیشه‌وران، و پیشه‌وران در باطن ـ چون برای صُنع غایتی حِکمی است ـ همان فرشتگان‌اند، چنانکه سازندگان و پیشه‌وران در ظاهر، اهل شهرانند، و خداوند نعمت‌های آشکار و پنهان خویش را گسترده و مردمان از نعمت باطنی و پنهان او غافل

۱. یعنی ظلمت مشیمه و ظلمت رحم و ظلمت شکم، و یا ظلمت شکم و ظلمت عالم اجسام و ظلمت هیولا، همچنان که روح نیز دارای سه ظلمت است صورت طبیعی و صورت برزخی و صورت اخروی، و ناگزیر از تمام آنها بیرون می‌آید ـ البته اگر رهاکنندهٔ دو کون و خلع‌کننده دو فعل باشد..... «سبزواری»

۲. چه نقاشی است این کز حسن سرشار / به دامش نقش می‌گردد گرفتار «سبزواری»

۱۳
فصل
در آیات و نشانه‌های حکمت و عنایتش در آفرینش انسان

انسان در آغاز خلقتش از پست‌ترین اشیاء و ناقص‌ترین مواد و ضعیف‌ترین اجساد آفریده شده است، چون وی از قوّهٔ هیولانی پدید آمده است و آن چیز مانندی است، سپس از خاک تیره و گِلِ چسبنده، سپس از نطفه، در کتاب الهی به مرتبهٔ نخست انسانی اشاره کرده و فرموده: هل اتی علی‌الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکورا، یعنی: محققاً بر انسان روزگاری گذشت که چیز قابل ذکری نبود (۱ ـ انسان) و به مرتبهٔ دوم و سوم اشاره کرده و فرموده: اناخلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه، یعنی: ما انسان را از نطفه‌ای مخلوط [از آب مرد و آب زن] آفریدیم که [به تکلیف] امتحانش کنیم (۲ ـ انسان) و فرمود: هوالذی خلقکم من تراب ثم من نطفة، یعنی: او است که شما را از خاکی آفرید، آنگاه از نطفه‌ای (۶۷ ـ غافر) و پس از این منازل و مراتب، برایش قوای نباتی، و برای آنها اعضای الهی پدید می‌آید، سپس به دروازهٔ حیوانیت وارد می‌گردد، چنانکه فرمود: فجعلناه سمیعاً بصیرا، یعنی: او را شنوا و بینا گردانیدیم (۲ ـ انسان) سپس مراتب تکوین برایش درجه درجه پدید می‌آید تا آنکه تمام اکوان حیوانی برایش پیدا می‌شود که نخست آنها قوّهٔ لامسه است و آخِرشان قوّهٔ وهم، سپس در وی خلق دیگری انشاء و ایجاد می‌کند، چنانکه فرموده: ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارک الله احسن الخالقین، یعنی آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم، خداوند یکتا که بهترین آفریدگان [احسن المقدرین] است بس بزرگ است (۱۴ ـ مؤمنون).

ای ناظر در علوم آفاق و انفس! به نطفه که آبی پلید است و اگر مدت زمانی کوتاه واگذارده شود مزاجش فاسد و تباه می‌گردد بنگر که چگونه پروردگار عالمیان آن را از میان پشت و سینه بیرون می‌آورد و از نابودی و پراکندگی حفظ و نگهش داشته و سپس آن را در جایگاه استواری جایش می‌دهد و بعد از آنکه سفید بود سرخش می‌کند و پس از آن گوشت پاره‌ای می‌نماید؟ بنگر که چگونه اجزای نطفه را که مشابه هم‌اند بخش به استخوان و اعصاب و رگ‌های ریز و درشت و گوشت و غیراینها از اعضای بسیط می‌نماید؟ بنگر که چگونه از این اعضای بسیط، اعضای مرکّب ـ از سر و دست و پا و

را به خوبی تدبیرش لطیف فرموده و از خلاصهٔ عناصر، بدنِ کثیف متراکم را که از مادهٔ نطفه آفریده شده است آفرید، و از لطافت و خلاصه‌اش قلب مخروطی شکل را آفرید، و از لطافت آن خون خالص را [1]، و از خالص آن روح بخاری را آفرید که در عضو رئیسی که در صفا و پاکی مانند فلک، مبرّای از تضاد است می‌جوشد [2]؟ و به‌واسطهٔ اعتدال و متوسط بودنش بین اضداد ـ با جامع بودنش مر کیفیات اطراف را ـ شبیه به آسمان‌های هفتگانه می‌باشد، و به‌واسطهٔ نور و تابناکیش مانند ستاره است که دیدگان را روشن می‌سازد، و به‌جهت صفا و برّاقیش آینه‌ای گردیده که در آن صورت‌های خارجی (و غیبی) و شکل‌های محسوس که واسطهٔ بین دو عالم‌اند متجلی می‌گردند، پس آن (روح بخاری) گویی موضع و محلی برای نفس است و با وی ـ هنگامی که جوهرش از قوّهٔ نفسی به عقلی (به فعلیت) خارج می‌گردد ـ اتحاد دارد؛ همان‌طور که نفس مادهٔ عقل است و با وی ـ هنگامی که جوهر ذاتش از قوّهٔ عقلی به فعلیت خارج می‌گردد ـ اتحاد دارد، و این جوهر، آینه‌ای است که در آن نفس تجلی می‌کند، و نفس آینه‌ای است که در آن عقل تجلی می‌کند، و انسان در ذاتش به این اطوار و گونه‌ها تطوّر و دگرگونی پیدا می‌کند و این نشآت از مرز نطفه به مرز عقل، خرده‌خرده و آهسته به تدریج تبدیل پیدا می‌کند، پس در او مُلک و ملکوت بوده و جامع بین دو کون (وجود مجرّد و مادّی) می‌باشد، و در او چیزی مانند فلک است، و آن آینه‌ای می‌باشد که بدان صور جزئی پنهان و حاضر را ادراک می‌نماید، و در وی چیزی مانند فرشته است، یعنی آینه‌ای که بدان حقایق کلّی ثابت را ادراک می‌کند؛ حال به قدرت و حکمت بنگر، سپس به لطف و رحمت، که شگفتیهای حضرت ربوبیّت، مبهوت و خیره‌ات می‌سازد، اگر بیشتر از این شرح و توضیح را خواهانی گوش فرا دار!

۱. چون خون پاک برتر، در هر قابلی خاصیت آن قابل را می‌گیرد و در قلب چنان می‌گردد که گویی قلب لطیف است، وگرنه مشخص است که تمام خون‌ها در رگ‌ها جاری‌اند و بخش خوب آن را طبیعت به‌سوی قلب می‌رساند، و بسیاری از خون در تجویف راست قلب، و اندکی در تجویف چپ است و روح بخاری می‌گردند. «سبزواری»

۲. چنانکه این بخار فلک انسان صغیر است، همین‌طور فلک هم به منزله روح بخاری انسان کبیر است، از این‌روی حق تعالی در قرآن از آن تعبیر به «دخان ــ دود» فرموده است. «سبزواری»

مشابهت و همانندی به فرشتگان عالم بالا و ساکنان عالم جبروت پیدا می‌کند.

اگر اندیشه و تدبّر تمام در چگونگی تدبیر وادارهٔ نفس مر بدن را، و حصول اُلفت و همبستگی و شوقِ تصّرف و تحریک و عشق جُفت بودن با آن و سختی جدایی بین آن‌دو را نمایی ـ با اینکه بدن مانند بارگِران است و نفس مانند نور لطیف ـ قضاوت شگفتی کرده و خواهی گفت: چگونه ازدواج و جفت شدن بین نور و ظلمت، و به‌هم پیوستن بین مجرّد و مادّی و بین عِلوی: که خداوند در بزرگداشت او فرموده: و رفعناه مکاناً علیا، یعنی: او را به مقامی بلند بالا بردیم (۵۷ ـ مریم) و فرمود ان کتاب الابرار لفی علیین، یعنی: اعمال نیکان در علیین است (۱۸ ـ مطففین) و بین سفلی را فرموده: ان کتاب الفجار لفی سجین، یعنی: اعمال بدکاران در سجین است (۹ ـ مطففین) قابل تصوّر است؟ زیرا بین آن‌دو از مخالفت و نفرت داشتن ـ در ماهیت ـ به حدّی است که بر صاحب بینش و عقل پنهان نیست، و بسیاری از خلایق ـ و بلکه تمامشان ـ جز اندکی از آنان از این امر غافل، و بلکه این ارتباط و اتحاد بین آن‌دو را انکار دارند، به‌طوری که بیشتر از منتسبان به علم، تجرّد نفس را منکراند و تمام آنها هم که قائل به تجرد آنند پندارند: انسانیّت انسان به صورت نوعی دیگری است که منطبع و نقش در بدن است و از آن‌دو، حقیقت انسان حصول پیدا می‌کند، و آنچه که به «اَنا ـ مَن» مورد اشاره قرار می‌گیرد، به‌نام نفس ناطقه نامیده می‌شود و دارای اضافهٔ عارضِ شوقی ـ با قیاس به بدن ـ است، چون موضوعِ افعالِ جسمانیِ آن می‌باشد؛ اینان نزد ما، از معرفت نفس و مقاماتش در فرود آمدن و بَر شدن ـ آن‌گونه که پیش از این بیان داشتیم ـ بدوراند، چون گفتیم که آن (نفس) عبارت از جوهر غذا خورندهٔ رُشدکنندهٔ متحرک و ساکن و خورنده و آشامنده و لمس‌کننده و بوکننده و چشنده است.

در حکمت صانع بنگر که چگونه لطیف را متراکم ساخته [1]؟ بلکه متراکم و کثیف

۱. یعنی صور معنی، پس روح امری نخست تمثل صورت مثالی پیدا کرده سپس صورت طبیعی که آمیزش با ماده دارد، مانند هوای خالص که باد تند بدان زیان می‌رساند، لذا ابر نازکی می‌شود، ولی مادّه‌اش جز هوای خالص نیست، سپس ابر غلیظی ـ با مداخلهٔ بخار در ماده‌اش ـ می‌شود، این فقره به اعتبار کینونیتش است که بر روح پیشی دارد، یعنی عقلی کلی بود، و بلکه در علم ربوبی بود. و به اعتبار اینکه نفس بر بدن از جهت دهر و ذات و شرف تقدم دارد، و فقرهٔ دوم ـ یعنی لطیف کردن متراکم و کثیف ـ مبتنی بر آن چیزی است که خود تحقیق کرده است، یعنی اینکه نفس از حیث حدوث جسمانی است و از حیث بقا روحانی. «سبزواری»

سپس ای عارف دانا! خوشحال و مسرور باش و رحمت پروردگارت را یادآر و در عشق جمالش با تسبیح و تهلیل زمزمه کن که چون قسمت، باقیاتی «بالشخص» و باقیاتی «لابالشخص» لازم آورده، بخشش حق‌متعال چگونه نقصان دیمومت عددی را به دادن دیمومت نوعی تمامی بخشیده و به هریک از آن‌دو، بهره‌اش را از وجود و نصیبش را از دوام به‌تمامه داده و در نتیجه عالم طبیعی از دو بخش از ثبات و بقا انتظام و آراستگی پیدا کرده است؟ سپس در احوال آنچه از نبات و حیوان که غالباً جز به‌واسطهٔ توالد و زادن حصول پیدا نمی‌کند بنگر که چگونه نوعی را که فساد شخصش لازم آمده به‌وسیلهٔ قوّهٔ مولّده‌ای که در اعضای تولید به امانت نهاده ـ یعنی از باقی ماندهٔ مادّه‌ای که آن مادّه مبدأ شخص دیگری است ـ حفظ و باقی نگه می‌دارد؟

سپس بنگر که چگونه شهوت و خواست غذا و لذت نزدیکی کردن را در کسی که افعالش به اختیار است ـ نه به‌واسطهٔ طبیعت و اجبار ـ آفریده است؟ مانند مزدوری که فعلش را جز برای اُجرت و مُزد انجام نمی‌دهد، بنابراین این شهوت قوای نفس حیوانی، برای صدور این افاعیلی که بقای شخص و نوع از این کالبدها موقوف بر آن است به‌منزلهٔ مزد برای مزدور و یا حق العمل و رشوه برای خدمتکاران و پاسبانان می‌باشد تا آنکه غفلت و فراموشی و روی‌گردانیدن از وقوع این اهداف (مهم) واقع نگردد.

سپس بنگر که برای قوّهٔ غاذیه چگونه خدمتگزارانی از قوای چهارگانه ترتیب داده است؟ نخست قوّهٔ جاذبه آنچه را که در آن تصرف می‌شود به قوّهٔ غاذیه می‌رساند؛ دوم قوّهٔ هاضمه است که غذا را تحلیل برده و آن را آمادهٔ برای تصرف قوّهٔ غاذیه می‌نماید؛ سوم قوّهٔ ما سکه است که آن را مدت زمانی حفظ کرده تا تصرف‌کننده (قوّهٔ غاذیه) در آن ـ به‌واسطهٔ احاله و پختن ـ تصرف نماید؛ چهارم قوّهٔ دافعه است مر آنچه را که مشابهت نمی‌پذیرد.

سپس بنگر برای حیوان که برتر از نبات است چگونه قوای دیگری از مُدرِکه و محرِّکه ترتیب داده است؟ چون نفس او درّاک است و در حرکات بدنی و نفسانیش مختار می‌باشد، و بدن انسانی ـ چون مزاجش برتر است ـ کلمهٔ روحانی اضافه‌تری دارد که اگر فرمان پروردگارش را اطاعت کرده و به‌واسطهٔ علم و عمل کمال پیدا کند، به عالم ملکوت بالا رفته و به‌سبب قطع وابستگیهای عالم ناسوت به مبدأ خویش نزدیک شده و

نبودند و بلکه پُر رنگ بودند، نور ستارگان بر سطح آنها مانده و یا به مافوق خودشان انعکاس یافته و به‌عالم کون و فساد نرسیده و ساکنان هاویهٔ هیولا در تاریکی و ظلمتی باقی می‌ماندند که وحشت‌زاتر از آن امکان نداشت، لذا ستارگان را نورانی، و افلاک و باقی عناصر را شفاف قرار داد، چون اگر تمام عناصر قابل نور بودند، گرمی در آنها اشتداد و قوّت می‌یافت و به مرزی منتهی می‌گشت که هرچه در این جهان است به تمامه می‌سوزاند.

۱۲
فصل
در بیان خلاصه‌ای از آثار عنایت حق‌تعالی در آفرینش مرکّبات

ای عارف دانا! آیا نمی‌نگری که پروردگارت برای عنصری‌ها گرمی و حرارتی را آفریده که تحلیل کننده و لطیف کننده و حرکت‌دهنده است؟ و نیز سردی و برودتی آفریده که تسکین‌دهنده و استحکام بخشنده، و نیز رطوبتی آفریده که قابل شکل‌پذیری و تقسیم، و خشکی و یبوستی که حافظ و نگهدارنده آنچه از تصویر و تقویم که می‌بخشد هست؟ و نیز ترکیب موالید را از امتزاج کیفیات عناصر آفریده و برای هر کمالی مزاجی خاص آماده ساخته و بر هر مستعدّی آنچه از کمال را که استحقاق دارد افاضه و بخشش نموده است؟ و بازهم بر این بسنده نکرده و بر بخشش و دهش خویش افزوده و به کمالات ثانوی و غایات راهنمایی فرموده تا آنکه بدان کمالات بَرشدن به قوس صعودی و رسیدن به درجات معنوی حاصل آید، از این‌روی فرمود: ربّنا الذی اعطی کل شئی خلقه ثم هدی، یعنی: پروردگار ما همان است که هر جنبنده‌ای را آفرینش او بداد و الهامش کرد [که چگونه زندگی کند] (۵۰ ـ طه) بنگر که چون اجساد نباتات و حیوان جز به‌واسطهٔ قبول تحلیل حصول پیدا نمی‌کنند، چگونه برایشان قوّهٔ غاذیه که متصرف در غذا ـ به‌واسطهٔ هضم و احالهٔ آن به شبیه جوهر غذا خورنده ـ است ترتیب داد؟ و چون حصول حیوانات و نباتات به کمال مقداری خودشان در آغاز کار امکان‌پذیر نبود، بنگر که چگونه در آنها قوّهٔ نامیه را که موجب زیادی مقدار حجم غذا خورنده از حیث پهنا ـ بر نسبتی مناسب که درخور آن است ـ نهاده است؟

دو جَسد و امثال اینها که در کتاب‌های احکام نجوم به‌طور اجمال گفته شده است می‌باشد که احاطه به تفاصیل آنها، جز باری‌تعالی و فرشتگان مقرب او که انوار عقلی و اشّعهٔ الهی‌اند ندارد.

سپس ای بینندهٔ بینا! آیا در ملکوت آسمان‌ها و آنچه در آنها است نظر نیفکندی؟ یعنی از آفرینش ارواح افلاک و نفوس ستارگان و قوام جوهر آنها و اشراق نور و طاعت آنها مر باری‌تعالی را، و حرکات گردشی پیوستهٔ آنها از روی عشق و شوق به پروردگار و پدید آورنده‌شان.

سپس از شگفتیهای حکمت و عجایب لطف و رحمت، ترتیب نیکوی عناصر و قرار گرفتن زمین در وسط است، یعنی به‌واسطهٔ مناسبت تراکم و ظلمت ـ به‌جهت دوری از افق نور ـ و به‌سبب اینکه اگر مجاور اجرام علوی بود به‌واسطهٔ شدت گرم شدن در حرکت دائمی آتش می‌گرفت، و باز به‌سبب آنکه بنابر تقدیر باقی بمانند، در آنجا، امکان اینکه حیوانی بر روی زمین پدید آید و گیاهی از آن بروید نبود؛ و آتش را به‌واسطهٔ مناسبت لطافت و نوریّت مجاور فلک قرار داد، و اگر غیر آن از عناصر را قرار می‌داد، به‌سبب دوام حرکت گرم شده و آتش گشته و گرمی آتش هم بدان منضم شده و درنتیجه باقی عناصر هم سوخته و تمامی آتش شده و همه تباه و فاسد می‌شدند؛ و چون عنایت ازلی اقتضای وجود نفوس ناطقه و غیر ناطقه را داشت، لذا نیاز به کالبدهای حیوانی و نباتی پیدا شد که بر بیشتر آنها عنصر خشک و یا بس غلبه داشته باشد که به خشکی، آن صور و اَشکال محفوظ ماند، پس لازم آمد که زمین سرد و خشک باشد و اجزایش متماسک و چنگ‌زنندهٔ به‌هم باشند تا حیوان و نبات ـ که بر آن‌دو عنصر خاکی غلبه دارد ـ بتوانند زندگی و نشو و نما نمایند؛ و نیز از آنچه از حکمت که بیان داشتیم لازم آمد آب احاطهٔ تمام به زمین نداشته باشد، این به‌جهت نیاز حیوانات و نباتات به استنشاق هوا و جذب آن می‌باشد؛ از این‌روی هوا را مجاور آتش قرار داد، این به‌جهت مناسبتش در گرمی و مَیَعان و روانیش می‌باشد، و آب را متوسط بین هوا و زمین قرار داد، این به‌جهت مناسبت هواست در مَیَعان و روانی، و مناسبت زمین است در سردی، تا عدل و برابری باطل نگردد.

سپس به طبقات اجرام ـ از عناصر و افلاک ـ که فوق زمین‌اند بنگر که اگر شفّاف

مزاج اقطار زمین و شهرها صالح و سالم نمی‌گشت، و کتاب الهی بدین معنی اشاره دارد که: قل ارأیتم ان جعل الله علیکم اللیل سرمداً الی یوم القیامة من اله غیرالله یأتیکم بضیاء افلا تسمعون، قل ارأیتم ان جعل‌الله علیکم النهار سرمداً الی یوم القیامة من اله غیرالله یاتیکم بلیلٍ تسکنون فیه افلا تبصرون، یعنی: بگو: به‌من بگویید اگر خداوند تا روز رستاخیز شب را برایتان دائم کند، کدام خدا غیر از خداوند یکتا برای شما روشنی آورد؟ چرا نمی‌شنوید؛ بگو: به من بگویید اگر خداوند روز را تا روز رستاخیز برایتان دایم کند، کدام خدا غیر از خداوند یکتا برای شما شبی بیاورد که در آن آرام گیرید؟ چرا نمی‌بینید؟ (۷۱ و ۷۲ ـ قصص).

و چون ماه نایب خورشید است و در پختن و تحلیل (مواد و میوه‌جات) جانشین او و دارای نور قوی است، مجرای آن را مخالف مجرای خورشید ـ در تابستان و زمستان و شمال و جنوب ـ قرار داد، لذا خورشید در زمستان جنوبی است و ماه شمالی، تا هردو سبب، نابود و معدوم نگردد، و در تابستان برعکس آن است تا دو گرم‌کننده باهم جمع نیایند، و چون حرکت خورشید در تابستان شمالی است، جنوبی آن زمستان، اوج آن را ـ یعنی دورترین نقطه‌اش را از زمین ـ در شمال قرار داد و حضیض آن را ـ یعنی نزدیک‌ترین نقطه‌اش به زمین را ـ در جنوب قرار داد تا نزدیکی میل، دوری مسافت را جبران سازد تا سوزندگی و تابندگی اشتداد پیدا نکرده و دوری میل به‌واسطهٔ نزدیکیش شکسته نشده و قوّهٔ سوزندگی از تأثیر بخشی ضعیف نگردد؛ بنگر که چگونه ستارگان را ـ با اینکه حرکت همه‌شان تند است ـ دارای حرکات کُند دیگری قرار داد تا بدان حرکات، تمایل به شمال و جنوب ـ بر مدارات متفاوت در بزرگی و کوچکی و تندی و کُندی و نزدیکی و دوری از زمین و به‌حسب اوج و حضیضشان ـ پیدا کنند، و به‌جهت اختلاف احوال آنها ـ برای منفعت موجودات و هدف از نظام خلقت ـ خداوند فرمود: والشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره، یعنی: خورشید و ماه و ستارگان مسخّر فرمان اویند (۵۴ ـ اعراف) یعنی به آنچه که حرکات آنها از طلوع و غروب و گاهی شمالی و گاه دیگر جنوبی اقتضا می‌کند، و همین‌طور اوج و گاه دیگر حضیض و غیراینها از احوال ستارگان، مانند رجوع و اقامت و استقامت و در خانه‌هاشان بودن و وَبال و شرف و هبوط آنها، و اینکه به طبیعت هر بُرجی در آنها از ثابته و مُنقلبه و دارای

یعنی: نعمت‌های الهی را شمار نتوانید کنید (۳۴ ـ ابراهیم) و چون فاعل پاینده بخیل و خسیس نیست، لذا فیض از او برای هر قابل مستعدی ـ به‌حسب استعدادش ـ حاصل می‌گردد، به‌طوری که مورچهٔ کوچک و چلپاسه و سوسمار ـ با حقارت و خواریشان ـ اگر استعداد قبول نفس ناطقه را داشتند، واجب بود که بر آنها افاضه شود.

و دانستی برترین چیزی که به هیولا و اجسام تعلّق می‌گیرد همانا نفس ناطقه است و امکان ندارد تمام آنچه که از آن امکان‌پذیر است یک‌باره و یکدفعه از قوّه به‌فعل خارج گردد، نه با بدن ـ به‌جهت استلزامش مر تناهی ابعاد و اجرام را ـ و نه بدون بدن ـ از آن‌جهت که از حیث حدوث متعلق بدان‌هاست ـ پس به‌حسب استعداد هیولا، در اَدوار و اَکوار استعداداتی نامتناهی است که فیض نفوس را از عقل مفارق، تا بی‌نهایت می‌پذیرد و سپس از آن ـ آنچه کمال یافته ـ به عالم عقلی و وطن اصلی بازمی‌گردد، و آنچه کمال پیدا نکرده، در بعضی از طبقات برازخ و گورهای مثالی ـ زمان‌های دراز و یا کوتاه و روزگاران زیاد و یا کم ـ به‌حسب تراکم حجاب و نازکی آن، و به مقدار فراوانی جِرم و کمی آن درنگ کرده و می‌ماند.

سپس ای اندیشمند و ای طالب معرفت الهی و ملکوت او! حالات امور عِلوی و اوضاع آنها را به‌جهت بهره‌رسانی به امور سِفلی بنگر که اگر تمام آنها مانند خورشید فروزنده و تابان بودند، با تابششان تمام مواد کاینات را می‌سوزاندند، و اگر از نور و تابش هم به‌کلی خالی بودند، آنچه که زیر فلک قرار داشت در تاریکی شدید و شب ظلمانی طولانی ـ که وحشت‌زاتر از آن نیست ـ قرار می‌گرفتند، و همین‌طور اگر انوار آنها ثابت می‌ماند و یا ملازم یک گردش بودند، به‌سبب افراط در آنچه که قابل آنها است و تفریط در آنچه آن‌سوی آنها است اثر می‌گذاشت، و اگر آنها را حرکاتی تند نبود، هرآینه آنچه را که سکون و لزوم وارد می‌کرد، وارد می‌ساخت، و اگر انوار ستارگانِ دارای حرکتِ مشترک را تند و دستهٔ دیگر را کُند و اختصاصی قرار نمی‌داد و دایره‌های حرکات کُند را از مدار حرکتِ تند مایل قرار نمی‌داد، به نواحی شمال و جنوب مایل نگردیده و منافعشان بر اقطار زمین پخش نمی‌گشت؛ و اگر حرکت خورشید، به‌خصوص بر این اسلوب و منوال ـ یعنی تخالف سمتش به سمت حرکت تند ـ نبود، فصل‌های چهارگانه‌ای که بدان‌ها کون و فساد وقوع پیدا می‌کنند حصول نمی‌یافت و

گویی آن را نشنیده است، پس به عذابی دردناک بشارتش بده (۷ و ۸ ـ جاثیه) پس ناگزیر از بیان نمونه‌هایی از حکمت‌هایی که در عالم جسمانی موجود است و مناسبت با اوضاع و نظم نیکو و جالبش دارد هستیم تا بدان‌ها، دلالت بر عظمت و بزرگی آفریدگار و گسترش رحمت و فراخی جود و بخشش و لطف و عنایتش داشته باشد.

لذا گوییم: ای تیزهوش اندیشمند در خلقت الهی و ای متفکر در آیات کتابش! بنگر که آفرینندهٔ اشیاء چون از حیث قوه و قدرت بر بخشش خیر و رحمت نامتناهی است، جایز نیست که رحمت و فضلش در یک حدّ و مرزی ایستاده و از آنجا گذر ننماید و امکان نامتناهی باقی ماند، بدون اینکه از قوّه به فعل و از خفاگاه به عرصهٔ ظهور خارج گردد و این جِدًّا ممتنع و محال است، ولی چون صدور نامتناهی از موجودات به‌گونهٔ مجتمع ـ نه متفرق و پراکنده ـ و دفعی و یکباره ـ نه متدرجاً ـ ممتنع و محال است ـ به‌واسطه اقامهٔ براهین بر آن ـ لذا به ضرورت این امر امکان‌پذیر نیست، مگر به‌گونهٔ پی‌درپی آمدن و پراکندگی، از این‌روی لازم است که در خلقت الهی جوهری وجود داشته باشد که به‌واسطهٔ آن صدور محدثات و پدیده‌های جدید از او درست و جایز باشد، چون او از تغییر و دگرگونی مقدس و مبرّاست، و ناگزیر این جوهر باید دارای قوّه‌ای نامتناهی در انفعال ـ به‌گونهٔ یاری خواستن از غیر ـ باشد، چنانکه واجب‌تعالی دارای قوّهٔ نامتناهی در فعل ـ به‌گونهٔ استقلال ـ می‌باشد.

سپس (گوییم:) نو شدن پدیده‌ها و تجدّد حوادث به‌سبب استعدادات، موقوف به امری متجدِّدِ بالطبع و حادثِ بالذات است تا تجدّد و حدوث ذاتی آنها منشأ حدوث حادثات و تغییر متغیّرات و ارتباط حوادث به مُبدِع و آفریدگار قدیم که ذاتش از زمان و حرکات برتر و بالاتر است گردد، لذا به فضل و بخشش و کَرم خویش اَجرام و اجسامی ارجمندِ نوری پدید آورد که بالطبع متجدداند و دارای حرکات دائمی نفسانی و طبیعی و وضعی ـ برای اهدافی بلند و غایاتی حکمت‌آمیز و عقلی ـ می‌باشند که آنها علّت افاضات انوار حسّی و تابش‌های صوری‌اند که بدان‌ها استعدادات مادّی نامتناهی پدید آمده و از فاعلی که از حیث تأثیر نامتناهی است به قابلی که از جهت قبول نامتناهی است ملحق می‌گردد و این امر، پیوسته ـ بدون انقطاع ـ موجب افاضهٔ خیرات و باز شدن دروازهٔ برکات می‌گردد، چنانکه در بیان الهی آمده: و ان تعدوانعمة الله لاتحصوها،

احاطه به آنچه که در عالم جسمانی و روحانی است چگونه ممکن است؟ درحالی که ما را آگاهی بر حقیقت وجود بیشتر آنها امکان‌پذیر نیست، تا چه رسد به ادراک حقایق تمام موجودات! جز آنکه ما با این ناتوانی که در طبعمان داریم و در عالم غربت و دوری (از وطن اصلی) هستیم، ناگزیر باید در شگفتی‌های آفرینش و عجایب فطرت تفکر و اندیشه نموده و بیان الهی را امتثال کنیم که فرموده: اولم یتفکروا فی انفسهم، یعنی: آیا در نفس و خلقت خودشان اندیشه نمی‌کنند؟ (۸ ـ روم) و فرمود: اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شئی و ان عسی ان یکون قد اقترب اجلهم فبای حدیث بعده یؤمنون، یعنی: چرا در ملکوت آسمان‌ها و زمین و هرچه خدا آفریده نمی‌نگرند که شاید هلاکتشان نزدیک باشد راستی پس از قرآن کدام سخن را باور می‌کنند؟ (۱۸۵ ـ اعراف) و فرموده: ان فی السموات و الارض آیات للمؤمنین، یعنی: در آسمان‌ها و زمین برای مؤمنان عبرت‌هاست (۳ ـ جاثیه) و فرموده: افلم ینظروا الی السماء فوقهم کیف بنیناها و زیّناها و مالها من فروج و الارض مددناها و القینا فیها رواسی و انبتنا فیها من کل زوج بهیج تبصرة و ذکری لکل عبد منیب، یعنی: آیا آسمان را بالای خود نمی‌نگرند که چگونه بنایش کرده و زینت‌اش داده‌ایم که شکاف ندارد، و زمین را کشیده و در آن کوههای محکم ایجاد نموده و در آن هرقسم گیاه نیکو و نزهت‌افزا را رویاندیم تا مایه بصیرت و تذکار بندگان توبه‌گر شود (۶ و ۷ ـ ق).

و چون از جانب خداوند مدح و تعریف اندیشمندان در آسمان‌ها و زمین آمده و فرموده: الذین یذکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم یتفکرون فی خلق السموات و الارض... الایة، یعنی: آنان که خدا را ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در خلقت آسمان‌ها و زمین بیندیشند [گویند:] پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای، پاکی ترا است، ما را از عذاب جهنم نگهدار (۱۹۱ ـ آل‌عمران) و نکوهش روی گردانان از نگرش و اندیشه را کرده و فرموده: و کأین من آیة فی‌السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون، یعنی: بسا نشانه‌ها در آسمان‌ها و زمین هست که بر آن می‌گذرند و از آن روی‌گردانند (۱۰۵ ـ یوسف) و فرمود: ویل لکل افاک اثیم یسمع آیات الله تتلی علیه ثم یصرّ مستکبراً کأن لم یسمعها فبشره بعذاب الیم، یعنی: وای بر دروغ‌ساز گُنه پیشه، می‌شنود کتاب خدا را که بر او تلاوت می‌شود، آنگاه به تکبر کردن مصرّ شود،

قبیل بلغم و صفرا و سودا و غیراینها از صور اعضا و أشکال و مقدار و مواضعِ درخورِ آنها، و ترتیبشان به بهترین ترتیب و جز اینها که شرحش به درازا می‌انجامد و علم هیئت و تشریح دلالت بر آن دارد؛ تمام اینها به‌فرمان الهی و الهام او است، چنانکه فرموده: و نفس و ماسواها فالهمها فجورها و تقواها، یعنی: و جان، و آنکه آن را به پرداخت و بدکاری و پرهیزکاری رابدو الهام فرمود (۷ و ۸ ـ شمس).

همین‌طور عقل، نفس را کمال و قوام بخشیده و از پلیدی‌های مادی و پَلَشتی‌های بدنی ـ با اعطای علم و حکمت و تابناک کردنش به نور معرفت و هدایت و بیرون آوردنش از قوّه به فعل و از تاریکی به‌نور ـ پاک و پاکیزه‌اش می‌دارد و از پوشش‌ها و حجابات بدنی رهایش ساخته و از گورهای پوسیده و خوابگاههای مندرس ـ تا روز رستاخیز و حضور نزد خداوند ـ برمی‌انگیزدش، و شأن حق‌متعال با عقل و نفس و طبیعت و دیگر چیزها ـ در تقویم و ایجاد و هدایت و ارشاد و عنایت و لطف و رحمت و جُود و کرم ـ فوق تمام اینهاست؛ حال در شرح این مطلب به‌گونه‌ای بسیط و گسترده سخن می‌گوییم.

۱۱
فصل
در برخی از آثار حکمت حق‌متعال و عنایت‌اش در آفریدن آسمان‌ها و زمین

بدان که دانشمندان بشری از ادراک امور آسمانی و زمینی ـ آن‌گونه که هستند ـ و از احاطه به دقایق و ریزه‌کاریهای صنعت و شگفتیهای فطرت و آثار عنایت و حکمتی که در آنها است قاصر و ناتوان‌اند، بلکه بیشترشان از ادراک حقیقت نفس که ذات شخص است و تفاصیل حالاتش، و سریان قوّه و نیرویش در آلات بدن و حواس و اعضاء آن، و چگونگی ترتیب اعضا و اَشکال و اوضاع و اجزاء آنها، و منافع یک‌یک آنها و احوال و افعالشان و غایت هر فعلی عاجز و ناتوان‌اند، زیرا آن چیزی که شرح‌کنندگان بدان پی‌برده‌اند و برایشان به نیروی فکر آشکار شده چیز اندکی است و به آنچه از دقایق و شگفتیها که در آنها از صُنع باری هست و بی‌خبراند، قابل نسبت نیست.

و چون احاطهٔ انسان به نفس و بدنش ـ آن‌گونه که سزاوار است ـ غیرممکن است،

وجودشان دفعی و یک‌بارگی، و بعضی از آنها بیرون از این دو بخش‌اند؟

گوییم: وحدت عالم وحدت دیگری است که جامع تمام وحدت‌ها بوده و احاطهٔ به کُل دارد، و تمام این حرکات و تجدّدات و اجسام و جسمانیات تحت آن وحدت درنوردیده‌اند ـ البته آن‌گونه که استواران در علم آن را می‌دانند ـ و خداوند می‌داند و بس.

اما منهج «انّی» [۱]: به دلیل مشاهدهٔ ما مر ارتباط بعضی از موجودات را با بعضی دیگر و بهره‌وری برخی را از برخ دیگر و توجّه و روی آوردن هر ناقصی به کمال خود، و درخواست هر پستی برای اتصال به عالی ـ توجّه و روی آوردنی غریزی و درخواست و طلبی فطری به‌حسب آنچه که خداوند در ذات آن موجود به ودیعه گذارده است ـ و نیز مشاهدهٔ عطوفت و مهربانی هر عالی را با آنچه که دون وی است، و عنایت هر نیرومندی را به آنچه که پائین‌تر (ضعیف‌تر) از وی است، و تدبیر هر نفس و عقلی مر آنچه را که تحت تدبیرش می‌باشد ـ به محکم‌ترین تدبیر و شدیدترین تصویر و بهترین تقویم و لطیف‌ترین تکمیل و تتمیم ـ به‌گونه‌ای که به غایت کمال و تمام آنچه که درباره‌اش امکان‌پذیر است برسد.

پس صورت، ماده را به‌واسطهٔ اندازه و شکل و کیفیّت دادن بهر کیفیّتی که با آن مناسبت دارد استکمال می‌بخشد، و در فضایی که اختصاص به خودش دارد ـ یعنی اگر در آن (مادّه) باشد ـ تسکین و آرام داده، و نیز به راحت‌ترین وجهی و نزدیک‌ترین راه ممکنه، وی را ـ اگر خارج از آن باشد ـ حرکت می‌دهد، و نفس طبیعت بدن را به‌واسطهٔ افاضهٔ قوا و آلات بر آن، و شکل و اعضا دادن آنها را به‌حسب نیازش به هریک از آنها، و باقی نگهداشتن شخص آنها را به بهترین وجهی که ممکن است، و رسانیدنشان به نهایت رشدشان ـ به‌واسطهٔ تغذیه و بالیده کردن ـ و باقی نگهداشتن نوعشان را به‌سبب تولید مثل و حفظ سلامتی مزاجشان، به‌گونه‌ای که این افعال ـ به‌واسطهٔ گرمی غریزی که شأنش رسیده شدن و پخته و هضم شدن است ـ بر آن مترتب گردد، و نیز دفع فضولات پلید و نگهداشتن خِلط های خونی مطلوب که به‌واسطهٔ آنها تغذیه واقع می‌شود، و خِلط هایی که بدان‌ها بدن اصلاح می‌پذیرد، از

۱. منهج «لمّی» را در صفحه ۱۲۰ بیان داشت. «سبزواری»

گفتگو و حاصل آن

شاید بگویی: چون عالَم به تمامه ـ یعنی انسان کبیر ـ یک شخص است، برترین ممکنات می‌باشد، از آن‌جهت که علّت آغازش و علّت انجام و تمامش یک‌چیز ، یعنی حق متعال است؛ گوییم: این حکم در معلول نخستین جاری است، درواقع همانند او می‌باشد، لذا لازم می‌آید که از واحد حقیقی در آغاز ابداع دوچیز صادر شده باشد و این محال است؛ و نیز وجود دوچیز از یک‌نوع ـ در آنچه که فوق کون و وجود است ـ لازم می‌آید، واین نیز مخالف اصول حکمت است.

دفع این سخن آنکه: آنجا درواقع تعدّدی لازم نمی‌آید، چون پیش از این ثابت کردیم که تمام حقیقت شئی چیزی است که به‌منزلهٔ فصل اخیر آن شئی، یعنی صورتش می‌باشد که بدان دیگر معانی آن شئی تقوّم دارد، و دانستی که شئی به صورتش آن شئی است نه به مادّه‌اش.

بنابراین صادر از حق متعال یک‌چیز است و آن انسان کبیر ـ به شخص خودش ـ می‌باشد، ولی دارای دو اعتبار است، اعتبار اجمال و اعتبار تفصیل، و پیش از این گفته آمد که تفاوتی بین اجمال و تفصیل، جز در دوگونهٔ ادراک ـ نه به‌واسطهٔ تفاوت در مُدرَک ـ نمی‌باشد، و چون به مجموع عالم ـ از آن‌روی که یک حقیقت است ـ نظر بیفکنی، حکم خواهی کرد که آن از واحد حقیقی، به یک صدور و یک جعل بسیط صدور یافته است، و چون به معانی مفصل آن یکی پس از دیگری نظر بیفکنی، حکم خواهی کرد که صادر از او در آغاز، برترین اجزا و تمام‌ترین مقوّماتش ـ یعنی عقل اوّل ـ می‌باشد، چون عقل، ـ چنانکه بیانش پیش از این گفته آمد ـ تمام اشیاء است، سپس باقی اجزا یکی پس از دیگری ـ بر ترتیب برتر پس از برتر و تمام‌تر پس از تمام‌تر ـ و همین‌طور تا پائین‌ترین و ضعیف‌ترین وجود؛ بنابراین روشن و ثابت گشت که انسان کبیر و مجعول نخستین به ذات و حقیقت یک‌چیزاند، و چون گفتی عقل اوّل، گویی که گفته‌ای مجموع عالم، و چون گفتی مجموع عالم، گویی که گفته‌ای عقل اوّل، بدون اختلاف حیثیّت تقییدی و تعلیلی، مگر مجرد اجمال و تفصیل.

اگرگویی: چگونه باری‌تعالی مجموع عالم را به تمامه یکباره ابداع کرد، با اینکه بعضی از اجزای آن وجودشان تدریجی است ـ مانند زمان‌ها و حرکات ـ و بعضی از اجزایش

جهات لازم آنها صادر می‌گردد، یا مطلقا و یا به‌واسطۀ کمک صور پیشین ـ بدون مدخلیّت اموری عارضی ـ چون آنها پیش از حرکات و استعدادات بوده‌اند؛ اما اعراض این بسایط: چون آنها تابع جواهری هستند که بدانها تقوّم و برپایی دارند، بنابراین با اتفاق موضوعات و حیثیّات فاعلی و قابلی که به‌گونۀ لزوم است، امکان غیرشان نیست، پس همان‌گونه که این را در بسایط دانستی، مرکّبات و صورت‌های نوعی آنها را نیز بر همین قیاس کن، چون آنها تابع مواد و گونه‌های مختلف ترکیبات و استعداداتی هستند که منشأشان این جواهر و اعراض لازم آنها مانند حرکات افلاک و اوضاع آنها ـ می‌باشد، و از آن‌جهت که هیچ جواهر و اعراضی جز اینها که یافت شده‌اند تحقق و ثبوت نیافته است، لذا اگر عالم دیگری فرض گردد، ناگزیر در ماهیت موافق این عالم بوده و در امر مقوِّمِ ذاتی مخالف آن نمی‌باشد.

اما بطلان بخش دوم را وجوهی چند است:

از آن جمله اینکه: هرچه که دارای مادّه نیست و پیش از وجودش حرکتی نداشته است، وجودش به‌گونۀ ابداع می‌باشد، و هرچه که این‌گونه باشد، به‌واسطۀ امور خارجی اختلاف پیدا نمی‌کند، بنابراین نوعش به‌واسطۀ اشخاص تکثّر نمی‌پذیرد، پس سزاوار است که نوعش منحصر در یک شخص باشد، چون آن چیزی که بدان امتیاز واقع می‌گردد، ذات و یا لوازم ذاتش می‌باشد، لذا تعدّد نمی‌پذیرد.

از آن جمله اینکه: فاعلِ وجودش ذات واجب تعالی به ذات خودش ـ بدون جهت دیگری ـ می‌باشد، و وحدت علّت، موجب وحدت معلول می‌شود.

از آن جمله اینکه: تشخص آن به ذات باری‌تعالی است که به نفس حقیقت خودش متشخص است، و همین‌طور تشخص هر معلولی به‌نفسِ علّتِ موجِدِ قریبِ خودش است، پس امکان تعدّدش نمی‌باشد.

و از آن جمله اینکه: علم او تعالی به نظام خیر که عین ذات او است، اقتضای وجود عالم را دارد، پس غیرآن امکان‌پذیر نیست.

از آن جمله اینکه: پیش از این اشاره شد که علّت غایی در وجود آن (عالم) ذات مبدأ اعلاست، و علّت آغازش به عینه علّت انجام و تمامش می‌باشد، و هرچه که غایتش برترین اشیاء باشد، او برترین ممکنات می‌باشد.

پائین‌تر از او است می‌باشد، و شئی، با تمام بودنش سزاوارتر است تا با خودش باشد، پس واحد به وحدتش می‌باشد.

خلاصه آنکه: یک شخص بودن عالم در نزد ما برهانی است، و ارسطو بر این امر تصریح دارد که: عالم، حیوان واحد است و مطلب «ماهو ـ چیست؟» و «لِمَ هو ـ چرا؟» در آن یکی می‌باشد، پس هرکس دانست که آن «ماهو» است، خواهد دانست که «لم‌هو» می‌باشد، و چون چنین است و شکّی هم نیست که علّت غایی تمام عالم که نزد عرفا به‌نام انسان کبیر نامیده می‌شود همان حق‌متعال است، پس همین پاسخ سئوال از مطلب «لِمَ هو» برای این انسان کبیر می‌باشد، و چون دو مطلب «لِمَ هو» و یا «ماهو» در آن اتحاد دارند، بنابراین حق متعال مقوِّم ماهیت او و مقرِّرِ ذات و حقیقت وی می‌باشد، لذا امکان ندارد که حقیقتی از حقایق امکانی را برتر از آنچه که حق‌متعال تمام وجود و کمال حقیقتش است تصوّر نمود؛ پس ثابت و تحقق یافت که تمام عالم، برتر از آنچه که امکان‌پذیر، و اشرف از آنچه که قابل تصوّر است می‌باشد.

حال در تفصیل این مطلب پرداخته و می‌گوییم: اگر عالم به تمامه یک شخص است، پس جایز نیست که نظام دیگری به‌جای آن تصور شود، خواه در فضیلت و برتری فوق آن باشد و یا همانند آن، و این بدان‌جهت است که نظام فرض شده خالی از آن نیست که یا مخالف این نظامِ واقع است و با آن تحت ماهیت نوعی مندرج نیست، و یا اینکه غیرمخالف آن می‌باشد، و هریک از دو احتمال باطل است، پس مطلقا تصور نظامی دیگر باطل است.

اما بطلان بخش اول آنکه: چون ثابت و روشن شده جواهری که مخالف جواهر این عالم موجود باشند و همین‌طور اعراضی که مخالف اعراض آن باشند، وجودشان ممتنع است؛ اما اینکه عقول و نفوس کلی و صور افلاک و ستارگان و هیولیّات آنها را امکان غیر آنها را در مرتبه‌شان که در نوع مخالف آنها باشند نیست، این روشن است، چون هریک از آنها از فاعل خود به یک جهتی از جهات فاعلی لازم که آن فاعل آن را بدون شرکت با امری دیگر اقتضا می‌کند ـ مانند مادّه و یا غیر مادّه ـ صادر شده است؛ اما جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ: از جهت حقیقت مختلف نیست؛ اما انواع بسیط آن: اختلافشان در نوع به‌سبب صور نوعی است که از مبادی عقلی به‌واسطهٔ

بشناسی، پس از آن با وجود حقانی از حق به‌سوی خلق سفرنمایی و به نورش نورهای بعد از او از فرشتگان علاّمه، و بعد از آنها فرشتگان عمّاله را ـ با توفیق الهی ـ بشناسی پس از آن آنچه که مباشر و واسطهٔ حرکت و گردش آنها با تسخیر است [1]، و آنچه از کار تدبیرشان که به دست آنها است ـ با لوازم حرکات و اشواق و هیآت عبادات و انوار طاعات آنها و تقربشان از انفعال عنصری‌ها و ترکیب امتزاج یافته‌هاشان و آنچه از صور موجودات و نفوس کالبدهای دگرگون‌پذیر آنها که مترتب بر آن است ـ بشناسی، خواهی [2] دید که تمام اشیاء و موجودات در نزدت خوب و شریف‌اند و موافق رضایتت می‌باشند، و تو آن کسی خواهی بود که آنچه را برایت بیان داشتیم به وِجدان و قوّهٔ باطنی شناخته‌ای، چنانکه اکنون با برهان شناخته‌ای، و شخصی چون تو، درواقع از اهل رضوان الهی می‌باشد که به رَوح جَنان و آرامش دل نایل شده است.

مبحث سوم

در اینکه مجموع عالم ـ از آن‌حیث که مجموع است ـ بر بهترین نظام و کامل‌ترین تمام ـ از حیث نوع و شخص و ماهیّت و حقیقت ـ می‌باشد

نخست گوییم: مجموع عالم ـ از آن‌حیث که مجموع است ـ یک شخص است و دارای وحدت طبیعی، و وحدتش مانند وحدت اشیاء متغایر و مخالف هم نیست، اتفاق می‌افتد که به‌واسطهٔ اجتماع و انضمام مانند یک‌چیز گردد، مانند اجتماع خانه از خشت‌ها و آجُرها و یا اجتماع لشکر از افراد، و این بدان‌جهت است که بین اجزای عالم علاقه و همبستگی ذاتی می‌باشد، زیرا آن بر ترتیب عِلّی و معلولی حاصل است و مترتّب بر برتر پس از برتر تا پست‌تر پس از پست‌تر و از بالاتر پس از بالاتر تا پائین‌تر پس از پائین‌تر می‌باشد، و هر جمعیّتی که بدین‌گونه واقع گردد، در آن وحدت، وحدت ذاتی می‌باشد، چون دانستی که علّت، تمام معلول است و برتر، تمام آن چیزی که

۱. چنانکه در حدیث آمده: اتقوا فراسته المؤمن فانه ینظر بنور الله، به ویژه مؤمن مسافر با حق ـ از حق به سوی حق ـ
برگشا از نور پاک شه نظر   تا نپنداری تو چون کوته‌نظر
و مراد از فرشتگان علاّمه: عقول کلی، و از عمّاله: نفوس کلی، و از مباشر حرکت: نفوس منطبع و قوا و طبایع فلکی می‌باشند. «سبزواری» ۲. این خبرِ مبتدای ده‌سطر بالا: و اگر تو را فراهم شود که هر چیزی را.... می‌باشد. «م»

اوضاع آنها دارد و نظام افلاک هم چنانکه می‌دانی سایهٔ نظام عالم قضای الهی و در غایت تمام و کمال است، و بارها ثابت و روشن شده که این موجودات به‌گونهٔ بخت و اتفاق صادر نشده‌اند ـ چنانکه به ذیمقراطیس نسبت داده می‌شود ـ و نه به‌گونهٔ ارادهٔ گزاف ـ آنچنان که اشعریان می‌پندارند ـ و نه از ارادهٔ ناقص و قصد زائد ـ مانند ارادهٔ ما که نیاز به داعیه‌هایی خارج از ذات ما دارد ـ و نه به‌حسب طبیعتی که به ذات خودش شعور و آگاهی ندارد تا چه رسد به آگاهی آنچه که از وی صادر می‌گردد ـ چنانکه چرک جامگان دهری و طبیعیان می‌پندارند ـ بلکه نظام معقول که نزد حکما به نام عنایت نامیده می‌شود، مصدر این نظام موجود است، لذا در غایت خیر و فضیلت ـ آن مقدار که امکان‌پذیر است ـ می‌باشد.

بنابراین لازم می‌آید که در این جهان ـ با نگرش به اسباب و علّت‌ها ـ امری گزاف و یا اتفاقی نباشد، بلکه تمامش با قیاس به طبیعت کُل، ضروریِ فطری باشد، خواه به‌حسب ذاتش ضروری باشد، مانند حرکت سنگ به‌سوی پائین و یا قسری و با زور باشد، مانند حرکت سنگ به بالا، و یا ارادی باشد، مانند حرکت حیوان بر روی زمین، برای اینکه هرچه در عالم کون پدید می‌آید لازم است که از سببی باشد، چون شئی تا واجب و لازم نشود، پدید نمی‌آید، و زنجیرهٔ اسباب به‌سوی یک مبدأ که اشیاء بر کیفیّت علم او بدان‌ها و حکمت و عنایتش سبب می‌پذیرند بالا می‌رود، و در وجود چیزی نیست که منافی طبیعت علّت‌ها و سبب‌های بالا روندهٔ خود تا یکتای حقیقی باشد، برای اینکه معلول مناسب با علّت خود است و بلکه فیض و تراوشی از او است، پس حرکات مخالف هم ـ به‌حسب ظاهر ـ با قیاس به تمام نظام، موافق هم و منتَظم‌اند، و وجود انگشت زائد که بر جبلّت و خلقت این انسان زائد است، در جبلّت و خلقت عالم، طبیعی است، و همین‌طور هر عُمری عمرِ طبیعی است ـ با قیاس به کُل ـ اگرچه مطلقا طبیعی نمی‌باشد.

و اگر تو را فراهم شود که هر چیزی را با اسباب و علّت‌هایش بدانی، یعنی با عقل و خِردت از این گودال تاریک بیرون آمده و به‌سوی خدا و ملکوتش هجرت و کوچ نمایی و عالم افلاک و شگفتی‌های ترتیب را در آنها مشاهده کنی، سپس به ملکوت اعلا بالا روی و شگفتیهای قدرت را در آن ببینی و مبدأ نخستین را آن گونه که باید شناختش

دهندگانشان عاشقان الهی و فرشتگان عقلی، و بخشی نفسی‌اند، حرکت‌دهندگان نخستین، حرکت دادنشان غایی است، و آن حرکت دادن حرکت‌دهنده است ــ بدون حرکت‌کننده ـ مانند حرکت دادن معشوق عاشق را، و حرکت دادن آموزگار ـ و بلکه ماهیّت علم ــ دانش‌آموز را؛ و حرکت دادن دومی‌ها، حرکت دادن فاعلی است ـ از فاعل واسطه و مباشر فعل ـ به‌واسطهٔ ایجاد شوق‌های جدید و تازه، مانند حرکت دادن شوق نسبت به مشتاق و حرکت دادن فکر نسبت به متفکّر و حرکت دادن علم که برای دانش‌آموز پدید می‌آید، و هریک از این حرکت دادن‌ها حرکت دادن حرکت‌دهندهٔ حرکت‌کننده است.

خلاصه آنکه: حرکات آنها برترین حرکات است، چون حرکات آنها پرستش الهی و عبادت عقلی است که شوق و وَجد به خدا را در آنان به جنبش در می‌آورد؛ هریک از این اشخاص را معشوقی عقلی است که اختصاص بدو دارد، و حرکت‌دهنده‌ای مخصوص است که او را به‌گونهٔ شوق و توجه به‌سوی آن پیشوا و اقتدای بدو حرکت می‌دهد، با اینکه همگان مشتاق جمال و زیبایی رب‌العالمین و چرخ‌زنان برای رسیدن به آرامش وصال اوّل الاوّلین‌اند، پس در هر لحظه و آنی برای آنان ـ به‌واسطهٔ حرکت ــ شوق و شادمانی و طربی دیگر پیدا می‌شود که به ذاتشان وارد می‌گردد و به‌سبب آن واردِ قدسی، ایشان را حرکتی دیگر واقع می‌شود که آن حرکت، آنان را به‌دست آورد شوق و لذت دیگری می‌رساند، و همین‌طور ـ تا آنجا که خدا می‌خواهد ـ ادامه پیدا می‌کند، و نیز از آنان فضایل و خیراتی که درخور استحقاق این عالم است تراوش و ریزش می‌کند، از تابش‌ها و پرتوهای مستقیم و منعکس و منعطف، که بدان‌ها هیولا آمادهٔ پذیرش صور و کمالاتی می‌شود که در هر وقتی از مبدأ فعال بر آن افاضه می‌گردد، و همین‌گونه ادامه دارد تا آنکه زمین و هرکه بر روی زمین است به ارث به خداوند می‌رسد.

مبحث دوم

در بیان اینکه موجودات بازگردنده و موجوداتی که در مراتب صعود و بَر شدن ـ یعنی در عالم ترکیب ـ واقع‌اند درنهایت خوبی و بهترین نظام و آراستگی هستند

گوییم: اموری که در این جهان واقع می‌گردد چون نظامش تعلّق به‌حرکات افلاک و

برتر دیگر باشد، از این‌روی آفرینندهٔ متعال نخست عقول فعال و صور مکرّم و ارجمند و فرشتگان مهیّمان و و انوار قاهر را آفرید، چون آنها درواقع و به‌حسب طبقه‌شان، اشرف آنچه که در عالم امکان است می‌باشند، و برترین آن اشخاص ارجمند و تابناک‌ترین و نورانی‌ترینشان، پیش‌ترین آنان و نزدیکترینشان به نور الانوار الهی است و سپس دیگر اشخاص آن (طبقه) و ماسوای او به‌ترتیب، تا پایان آن طبقه که عبارت از ارباب اصنام و مُثل انواع طبیعی‌اند و آنها را افلاطون و افلاطونیان اثبات کرده‌اند و ما هم رسوم پیشینیان را در اعتقاد به این نظریّه و استحکامش زنده ساختیم و شک‌ها و شبهه را به توفیق خداوند حکیم ـ چنانکه گذشت ـ از آن دفع نمودیم؛ و پایان این عقول تابناک طلسم زمین است و بدان، کدبانویی زمین ـ بنابر اصطلاح حکمای خسروانیان ـ در آنچه که در این جهان از صور انواع مرکب وارد می‌شود وقوع پیدا می‌کند، و در پایانِ زنجیرهٔ عقول در قوس نزول، زنجیرهٔ نفوس از نفسِ دورترین فلک که فلک محیط به عالم آسمان‌ها است آغاز می‌گردد، سپس نفسِ‌برترین ستارگان و پس از آن نفس یک‌یک از ستارگان و یک‌یک از افلاک.... تا نفسِ پست‌ترین و فروترین افلاک که آسمان دنیاست پدید می‌آید، و بعد از طبقهٔ آنها طبقهٔ صور فلکی و نجومی ـ به برترین وجهی که در وجود هر یک از آنها امکان‌پذیر است و برترین ترتیبی که بین آنها واقع است ـ می‌باشد، زیرا ترتیب آنها سایهٔ ترتیب عقول است، چنانکه صورت هر یک از آنها همانند عقلی است که در اِزای آنها می‌باشد، به‌گونه‌ای که سستی و کوتاهی و ناتوانی و ماندگی عارضشان نمی‌شود، و جِرم‌های آنها برترین جِرمهایند و شکل‌هایشان برترین شکل‌ها و حرکاتشان برترین و بهترین حرکات می‌باشد.

نخست (برترین اجرامند): به‌واسطهٔ بساطتشان و بساطت کیفیات ملموسشان، و با بسیط بودنشان، تمام کیفیات محسوس ـ به‌گونه‌ای هرچه لطیف‌تر و صاف‌تر و لذیذتر ـ در آنها هست، پس در این یک کیفیّت تمام مزه‌های لذیذ و بوهای خوب و رنگ‌های نیکو و نغمه‌های سرورانگیز و لذت بخش جمع است.

دوم (برترین شکل‌هایند): چون شکل‌هایشان کُروی است و درجای خودش گفته آمد که شکل کُروی و دایره‌وار بهترین و برترین شکل‌هاست.

سوم (برترین حرکاتند): برای این است که حرکاتشان عشقی شوقی است و حرکت

۱۰
فصل
در بیان اینکه هر مرتبه از مراتب مجعولات او ـ به‌گونهٔ تفصیلی ـ برتر از آنچه امکان‌پذیر و بالاتر از آنچه در تصوّر آید می‌باشد

در این فصل دو منهج می‌باشد: «لِمّی» و «انّی».

اما منهج «لمّی»: در آن سه مبحث می‌باشد:

مبحث اوّل
در بیان اینکه آنچه در مراتب آغاز واقع شده بر بهترین شکل است و هر چه در مرتبه‌ای از مراتب این زنجیره قرار گرفته تصوّر چیزی که از شخص و یا نوع آن ـ از آن‌جهت که بدان از فاعلش صدور پیدا کرده ـ برتر باشد تصوّر نمی‌شود

اما نخست: به دلیل وجوب انحصار نوع هریک از آنها در شخصش، برای اینکه تکثّر اشخاص مر یک نوع را در آنچه که پیش از حرکات و اتفاقاتی که بدان حصول ممیزاتِ کثرت بخش واقع می‌شود، از عوارض غیرلازم نوع است، زیرا اختصاص بعضی از افراد به عارضِ ماهیّت، مشخص‌کنندهٔ او و امتیازش از غیرخودش می‌باشد؛ اگر به‌جهت وقوع او و تحت آن ماهیت و یا لازمی از لوازم آن می‌باشد، در این‌صورت تمام آنها در استحقاق و سزاواری برابراند، و اگر وقوع اختصاص به بعضی غیر از بعض دیگر است، ترجیح بدون مرجِّح می‌باشد، و اگر از جهت امری خارج از طبیعت بوده و از خارج بدان (ماهیت) ملحق می‌باشد، ناگزیر از مادّه‌ای است که قابل و پذیرای تأثیرات خارجی ـ به‌حسب استعدادات و انفعالات آن ـ می‌باشد، و این امر در عالم ابداع قابل تصوّر نیست، پس سزاوار است که هر نوعی منحصر در شخص خودش باشد.

اما دوم: به دلیل قاعدهٔ «امکان اشرف» که اقامهٔ برهان بر آن گفته آمد یعنی: فیّاض مطلق و بخشندهٔ حقیقی، اقتضای اخسّ و پست‌تر را ـ تا امکان اشرف و برتر هست ـ نمی‌کند، بلکه از فیض وجود و مقتضی جود و بخشش او لازم می‌آید که برتر پس از

صورت‌های علمی الهی و دارای وجود الهی قدّوسی (خالص از مادّه) بودند، و هر وجود الهی به ضرورت، درنهایت زیبایی و خوبی می‌باشد؛ و چون مثال این صورت‌ها در عالم کون تحقق پیدا کرد، لازم است که زیباتر و برتر و بهتر از آنچه که امکانش در عالم کون هست باشد، و چون اشیاء ترتیب پیدا کرد، ترتیبشان لازم است نیکوترین ترتیب و بهترین نظام و آراستگی را که داشته باشد، لذا از برترین آنها از جهت وجود ـ مانند عقول فعال ـ آغاز کرده و پس از آن می‌رسد به آنچه نسبت به آنها نقص و نارسایی کمتر را دارد، مانند نفوس فلکی و سپس صور منطبع آنها، و همین‌طور متدرّجاً ادامه پیدا می‌کند تا منتهی به ناقص‌ترین موجودات و پست‌ترینشان شده و در آنجا زنجیرهٔ ابداع در قوس نزول قطع می‌شود و به پائین‌تر از آن ـ به‌سبب عدم امکانش ـ گذر نمی‌کند؛ این نهایت تدبیر امر است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: یدبر الامر من السماء الی الارض، یعنی: از آسمان تا زمین تدبیر همه کار می‌کند (۵ ـ سجده) سپس از جانب او به‌واسطهٔ آمیزش بین موادّ حسّی و وقوع حرکات و دگرگونی‌ها، پیوسته بر قوابل، صور نوعی ـ بنابر تفاوت مراتبشان و به‌حسب استعدادات و آماده کردن حرکات ـ افاضه می‌گردد.

بنابراین پیوسته وجود به قرب معبود ـ از مقام پست‌تر به برتر ـ بالا رفته تا آنکه منتهی به برتری می‌شود که از آن ـ در این زنجیرهٔ بالا رونده ـ برتری نمی‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه، یعنی: کلمات پاک به‌سوی او بالا می‌رود و عمل صالح آنها را بالا می‌برد (۱۰ ـ فاطر) در اینجا ترتیب خیر و بخشش، ایستاده و دایرهٔ وجود بدان اتصال پیدا می‌کند، و این نیکوترین و بهترین وجوه صنع و ایجاد است، یعنی مصنوع را به‌گونه‌ای قرار می‌دهد تا به غایتی که صانع ـ از خیرِ مترتّب بر آن ـ اراده دارد می‌رسد، و هیچ خیری در صنعت صانع برتر از این نیست تا غایتی که آن صنع بدان منتهی می‌گردد، ذات باری‌تعالی باشد، بنابراین تمام عالم به این ترتیب مانند یک شخص گردیده که آغازش حق‌متعال است و انجامش نیز حق‌متعال و صورتش، صورت حق‌متعال، و بلکه تمام او حق‌متعال است، مانند یک دایره که آغازش نقطه است و انجامش نقطه، و بلکه تمامش نقطهٔ سیّال است از ذاتش در ذاتش و به‌سوی ذاتش؛ اما ذات اعظم او منزّه از اَمثال است و سخن‌ها به وصف او نرسد.

این‌روی او را نه سببی است و نه از وجودش وجودی جلوتر می‌باشد، بنابراین او را نه فاعلی است و نه مادّه و نه صورت و نه موضوع و نه غایت، بلکه او خود غایت غایت‌ها و مبدأ مبادی و صورتِ صُوَر و حقیقتِ حقایق و بخشندهٔ ذات به ذوات، و جوهر به جواهر و ایجادکنندهٔ اشیاء می‌باشد، و هرچه که چنین است، آنچه از او صادر می‌گردد و یا انجام می‌دهد، از حاق و کُنه ذاتش صادر می‌گردد و از خالص هویتش ـ بدون داعی و درخواستی زائد که آن را درخواست نماید و یا هدفی که او را به فعل و انجام آن وا دارد ـ انشاء و ایجاد می‌شود؛ و آنچه که از وی پدید می‌آید، او را کمالی که نبوده و یا کرامت و ارجمندی و یا سرور و خوشحالی و لذت و سودی و یا درخواست ستایش و ثنایی و یا رها شدن از نکوهشی و یا غیراینها از منافع و خیرات پنداری و یا حقیقی نمی‌بخشد، چون از هر عیب و کمبودی مبرّا و بی‌نیاز از جهانیان است.

از این‌روی وجود او که بدان تجوهر ذاتش می‌باشد، به‌عینه همان وجود او است که بدان فاعلیتش می‌باشد، بنابراین، ذات در آنجا در ذات بودن و مبدأ چیزی بودن، از جهت حقیقت و اعتبار یک‌چیز است، نه مانند غیرخودش از فاعل‌ها که بخش به دوچیز می‌شوند: با یکی تجوهر می‌کنند و با دیگری فعل انجام می‌دهند، مانند نویسنده، از آن‌جهت که ناطق است تجوهر می‌کند و از آن حیث که دارای ملکهٔ نویسندگی است می‌نویسد، و یا مانند خورشید ـ از آن جهت که روشن کنندهٔ زمین است ـ و آتش، از آن حیث که سوزانندهٔ هیزم است، فاعلیّت آن‌دو، غیر آن چیزی است که ماهیت آن‌دو بدان تحقق و ثبوت می‌یابد، لذا نیازمند به صفتی زائداند، بلکه نیازمند به قابلی هستند که تأثیر آن‌دو را قبول کند، نه مانند باری‌تعالی که اشیاء را از نفس خودش ـ نه از جانب قابلی ـ ابداع می‌نماید، چون او کسی است که همه را ـ قابل و مقبول و مادّه و صورت را ـ می‌آفریند، و چون کار چنین است، پس هرچه که از وی پدید می‌آید و هرگونه که پدید می‌آید از اصل حقیقتش می‌باشد، لازم و واجب است که برترین ممکنات فرض شده و بالاترین مجعولات تصوّر شده باشد، به‌گونه‌ای که برتر از او ـ جز جاعلِ قیوم و برپا دارنده‌اش ـ نباشد.

دانستی که ذات او تعالی علمِ به ماسوای خود به نیکوترین وجهی می‌باشد ـ به‌جهت آنکه صورتِ علمیِ اشیاء عین ذات او می‌باشد ـ پس اشیاء، پیش از وجود کونی خود،

داشتن است و به اعتبار تعیّنش در صورت نر و ماده بودن، و اینکه سبب حفظ نوع و تولید مثل است و موجب لذّت، کمال است و به ذات خود محمود و پسندیده است، و همین‌طور زنا، به این اعتبار که اگر قطع‌نظر از عارض گفته شده شود، محمود است و در نفس خودش نیکو است، و به اعتبار دیگر نسبت‌ها در تمام، نکوهش، ستایش می‌گردد، و توجه نکوهش و زشت شمردن جز به عدم طاعت شهوت از عقل و ترک سیاست و تدبیر آن مروی را باقی نمی‌ماند، پس نکوهیده بودنش به‌واسطهٔ روی‌گردانیدن از حکم عقل و شرع است تا آنکه فعلش منتهی به انقطاع نسبت داشتن و إرث و تربیت فرزندان می‌گردد، و نابسامانی نظام به‌جهت کشمکش و وقوع هرج و مرج و امتحان است و تمام اینها اموری عدمی‌اند که بازگشت به اعتبار تعیّن خَلقی و نقایص امکانی و اوصاف ممکنات ـ به اعتبار امکان و عدمیّتشان و نارسائیشان در موجودیت ـ پیدا می‌کند، وگرنه وجود و وجوب و احکام آنها از فعلیّت و تمام و کمال و بقا و سرور و عشق و لذت، تمامشان خیر و محمود و پسندیده‌اند و مؤثر؛ پس کار ـ تمامش ـ حمد و ستایش است و در وجود، چیزی که حقیقتاً نکوهیده باشد نیست، بلکه فقط اعتباری است و بس؛ اکنون در توضیح این مطلب ـ با برهان تمام‌تر و بحث و گفتگویی استوارتر و محکم ـ آغاز می‌کنیم.

۹
فصل
در اینکه عالم محسوس مانند عالم معقول بر بهترین وجهی که درباره‌اش می‌توان تصوّر نمود و عالی‌ترین وضعی که به‌گونهٔ اجمال و فشرده امکان‌پذیر است آفریده شده است

گوییم: پیش از این واضح و روشن شد که واجب‌الوجود ـ جَلّ ذکره ـ پروردگار عالم، از تمام نقایص مبرّا و منزّه است، و وجودش که همان ذات و حقیقتش می‌باشد، برترین وجودها و تمام‌ترینشان می‌باشد، بلکه او حقیقت وجود و ماهیّت آن می‌باشد و غیر او پرتو و تراوش، و یا سایه‌ای از اویند، از این‌روی گوییم: او واجب‌الوجود از تمام جهات است و او تمام وجود و «کُلّ» آن است، چون «کُلّ» و تمام او وجود است، از

خداوند سبحان این‌گونه است.

اما خیرات و شروری که منسوب به نفوس انسانی از جهت دخولشان تحت اوامر و نواهی دینی و احکام و افعال ناموسی و پنهان است، تمامشان، خواه از خیرات باشد ـ مانند قیام و شب زنده‌داری و روزه‌داری و حج و عمره و زکات و امر به معروف و نهی از منکر و رسیدگی به خویشاوندان و عیادت بیماران و تشییع جنازه و زیارت قبور اولیاء الهی و غیر اینها از طاعات ـ و یا از شرور و معاصی باشد ـ مانند زنا و دزدی و سخن‌چینی و قتل و خوردن مال یتیم و ظلم و ستم و سرکشی و امثال اینها از معاصی ـ اموری وجودی‌اند و وجود، جدای از نوعی خیریّت نمی‌باشد، پس هر کدام از آنها کمال است و برای انسان ـ نه به اعتبار جزء نطقی وی ـ بلکه به اعتبار قوایی که تعلق به حیوانیت مطلق او دارد ـ خیر است؛ و اینکه نکوهش عقلی و یا شرعی بر آنها (قوای حیوانی) مترتّب نمی‌گردد مگر به‌اعتبار تعیّن و نسبتشان به جوهر نطقی که کمالش در شکست قوّهٔ شهوی و غضبی وی و به‌دست آوردن هیأتی استعلایی و بلند بر آن است، و نقصش در مغلوب شدن آن از بدن و انفعالش از قوای جرمانی می‌باشد، برای اینکه انفعال نفس از امور پست و زبون، از شقاوت وی و دوریش از رحمت الهی و عدم مناسبتش با ملکوت اعلای او می‌باشد؛ پس اگر قطع‌نظر از آنچه که این افعال زشت منتهی بدان می‌شود ـ یعنی به‌حسب عقل و شرع و با قیاس به جزء برتر انسان ـ گردد، در آن‌صورت نکوهش، مدح گشته و بد گفتن ـ به‌حسب حقیقت و به‌حسب نسبت‌هایی دیگر بیشتر از این نسبت ـ ستایش می‌شود.

مثلاً شهوت نکوهیده است و زناکار و زنا از حیث عقل و شرع دو نکوهیده‌اند، و شکی نیست که حقیقت شهوت و ماهیّتش عبارت از نیروی جبلّی و طبیعی ذاتی است که در وجود نفس ساری و جاری است، و شکی نیست که آن سایهٔ صفت شوقی ـ از صفات فرشتگان مقرب مهیّمان ـ است، چنانکه غضب در انسان، سایهٔ قاهریّت و غلبه قوا هر عِلوی می‌باشد و ناگزیر در ذات خویش محمود و پسندیده است؛ آیا نمی‌نگری که ناتوانی جنسی، در نفسِ خود نکوهیده است و همین‌طور زناکار به اعتبار اینکه انسان است و زنا، به اعتبار اینکه نزدیکی است، فعلی کمالی است که اگر انسان توان آن را نداشته باشد، ناقص و نکوهیده است؟ پس شهوت به اعتبار حقیقتش که دوست

اشیاء خالی نیست، بلکه هر لحظه در کاری است و اگر چشم برهم زدنی از تدبیر و اِبقاء و حفظ عالم خودداری کند، آسمان‌ها برهم ریخته و ستارگان فرو می‌ریزند و موجودات محو گردیده و نفوس و کالبدها معدوم و نابود می‌گردند.

بدان که نفوس تمام و کامل، وقتی اجساد را رها می‌کنند یا مستغرق و فرورفتهٔ در شهود جمال ازلی و تابناک به نور کبریای اوّل و منسلک در زمرهٔ فرشتگان مهیّمان الهی و سرگشته در عظمت جلال اوّل الاوّلین‌اند و یا اینکه سرگرم یاری کردن نفوس ناقص متجسّداند تا از حال نقص رهایی یافته و به حال کمال رسیده و از این کمک رسانی نیز برتر رفته و به حالتی که کامل‌تر است رسیده و به گروه نخست که مقربان پیشتازاند برسند: وان الی ربک المنتهی، یعنی: پایان کار به‌سوی پروردگارت است (۴۲ ـ نجم).

مثال این امر در این دنیا: پدر مهربان و استاد دلسوز است، در آموزش شاگردان و فرزندان، و بیرون کشیدنشان از تاریکی‌های جهل و نادانی به پهنه و فراخنای علوم و معارف، تا آنکه شاگردان و فرزندان با تمرین، تمامی یابند و پدران و استادان با بیرون کشیدن آنچه از علوم و معارف و صنایع و حکمت‌ها که در قوّهٔ نفوس آنان است، آنها را به فعل و ظهور آورند و کمالشان بخشند، این عمل به پیروی و اقتدای به باری‌تعالی و تشبّه بدو در حکمتش می‌باشد، چون او علّت و سبب، در بیرون آوردن موجودات از قوّه به فعل، و از پنهانی به ظهور می‌باشد، پس هر نفسی که علوم و دانستنیهایش بیشتر، و صنایع‌اش استوارتر، و اعمالش نیکوتر، و افاضه‌اش بر غیرخودش بیشتر باشد، نسبتش به خداوند نزدیک‌تر و تشبّهش بدو شدیدتر است، و این همان رتبهٔ فرشتگانی است که: لایعصون الله ما امرهم و یفعلون مایؤمرون، یعنی: خدای را در مورد آن چیزها که فرمانشان داده عصیان و سرپیچی نکنند و هرچه فرمانشان دهند انجام دهند (۶ ـ تحریم) و: یبتغون الی ربهم الوسیلة ایهم اقرب، یعنی: هر کدامشان که نزدیک‌تراند به‌سوی پروردگارشان تقرّب می‌جویند (۵۷ ـ اسراء) و به‌جهت این معنی است که حکما در حدّ فلسفه گویند: فلسفه تشبه به خداست ـ به مقدار توان بشری ـ و مفاد آن اینکه: هرکه علومش حقیقی، و صنایع‌اش محکم و استوار، و اعمالش صالح، و اخلاقش زیبا، و آراء و نظریاتش درست، و فیض و بهره‌اش بر غیرخودش پیوسته ادامه دارد، قرب و نزدیکی وی به خداوند و تشبّهش بدو بیشتر است، چون

برای کیفر و عقوبت و عذاب نفوس آنها بر گناهان گذشته‌شان ـ آنچنان که تناسخیان پندارند ـ قرار نداد، بلکه انگیزه‌ای برای نفوس آنها بر حفظ اجساد و کالبدشان از آفات و بی‌توجّهی نکردنشان به اجساد و تسلیم نمودنشان به مرگ ـ تا نهایت عمر طبیعی ـ قرار دارد.

اگرگویی: علّت در محبّت و دوستی حیوانات مر حیات را و کراهت و ناپسندیشان مر مرگ را چیست؟

گوییم: به‌جهت علّت‌های مختلف، یکی آنکه: حیات شباهت به بقا دارد و مرگ به فنا؛ بقا محبوب است و فنا در طبیعت موجودات مکروه، چون بقا همدم وجود است و فنا همسر عدم، و وجود و عدم هم دو متقابل‌اند؛ باری‌تعالی چون علت موجودات است و همیشه باقی است، موجودات چنان‌اند که تمامشان بقا را دوست دارند و بدان اشتیاق می‌ورزند، زیرا صفتِ علّتِ آنها است و معلول، علّت و صفاتش را دوست می‌دارد و بدان‌ها اشتیاق می‌ورزد و تشبّه بدان‌ها پیدا می‌کند، از این‌روی است که حکما گفته‌اند: واجب بالذات عبارت از معشوق اوّل است که دیگر خلایق بدو اشتیاق می‌ورزند، چنانکه به‌زودی از بیان آن ـ با خواست الهی ـ آگاهی پیدا خواهی کرد.

دوم آنکه: آنچه از دردها و رنج‌ها و ترس و ناله‌ها که هنگام جدا شدن نفوسشان از کالبد بدان‌ها می‌رسد.

سوم آنکه: نفوس آنها این ادراک را ندارد که دارای وجودی غیر از اجسام هستند.

تو را رسد که گویی: چرا نفوس آنها الهام پیدا نمی‌کنند (چون مجرداند) که وجودی غیر از اجساد دارند؟

در پاسخ گوییم: چون معرفت این معانی برای آنها جایز نیست، زیرا اگر با الهام این امر را بدانند، پیش از آنکه استکمال و تمامی پیدا کنند اجسادشان را رها می‌کردند، و چون قبل از تمامی و استکمال اجسادشان را ترک کنند، دست از کار کشیده و معطل و بیهوده ـ بدون کار و عملی ـ باقی می‌مانند، درحالی که در وجود، معطلی وجود ندارد، برای اینکه هر موجودی دارای اثری ویژه است و حکمت الهی باقی نگاهداشتن نفوس را ـ فارغ و دست از کار کشیده ـ بدون تدبیر و اداره کردن نمی‌پذیرد، زیرا مبدأ و اَصل تمام موجودات (یعنی حق متعال) لحظه‌ای از تدبیر و ادارهٔ عالم و حفظ و نگاهداری

وارد کردن درد و رنج بر آنها نیست، بلکه مرادش از آن، جلب منفعت و یا دفع زیان است.

بدان که باری حکیم چون موجودات را آفرید و مخلوقات را نظم بخشید، آنها را به دو بخش تقسیم نمود: یکی ابداعی و دیگری خلقی، و همگان را مرتّب ساخت، و انتظام دادنش به‌سبب ترتیبش مر کلیات ابداعی را بود، بدین‌گونه که اشرف و برتر را علّت وجود پست‌تر و سبب بقا و متمِّم وی و رسانندهٔاش به آخرین غایات و کامل‌ترین نهایات وی قرار داد؛ و حکم جزئیات خلقی را برعکس آن قرار داد، و این بدان‌گونه است که آنها (جزئیات خلقی) را از پست‌ترین حالاتش به برترین و کامل‌ترین آنها ترتیب داد و ناقص آنها را علّتِ تمام و سبب بقای کامل قرار داد و پائین مرتبه‌تر را خدمتگزار اشرف و برتر و یاری‌کننده و مسخّر او ساخت.

بیان آن اینکه: نبات جزئی چون از حیوان جزئی مرتبه‌اش پائین‌تر و حالتش پست‌تر است، جسم نبات را خوراک جسم حیوان و مایهٔ بقای وی قرار داد، و نفس نباتی را در این مرتبه خدمتگزار نفس حیوانی و مسخر وی ساخت، و همین‌طور نیز چون مرتبهٔ نفوس حیوانات از مرتبهٔ نفس انسانی ناقص‌تر و پائین‌تر بود، آنها را خدمتگزار و مسخر نفوس ناطقه ساخت؛ بنابراین حکم و قیاس، چون بعضی از حیوانات از حیث خلقت تمام‌تر و از جهت صورت کامل‌تراند، صاحبان نفوس ناقص را خدمتگزار و مسخّر صاحبان نفوس کامل آنها قرار داده و اجسادشان را مایه و خوراک اجساد کامل ایشان و سبب بقایشان ساخت تا آنکه به تمام‌ترین غایات و کامل‌ترین نهایات برسند، زیرا هیولای اشخاص پیوسته در سیلان و گداختن است.

پس با آنچه بیان داشتیم، علّتِ موجب، در خوردن بعضی حیوانات مر بعض دیگر را روشن گشت؛ اما حکمت غایی در آن اینکه: باری‌تعالی چون اشیاء کونی را آفرید، یا برای جلب منفعت و یا برای دفع زیان از حیوانات بوده و هیچ‌چیزی را بدون نفع و فایده‌ای رها نساخته و ترک نکرده است، پس اگر کالبد حیوانات را خوراک این اجساد (زنده) نمی‌ساخت، اینها مردار شده و بدون فایده و سودی باطل شده و از آنها ضرر و هلاک کلّی ـ چنانکه پیش از این گفتیم ـ عارض می‌گردید؛ اما دردها و رنج‌ها که هنگام کُشتن و سَر بریدن و گرفتن عارض می‌گردد، گفته آمد که حکیم متعال آن را

منفعت و دفع زیان را ندارند، و اگر این امر نبود، نفوس دربارهٔ اجساد (که در رتبه پست‌تر از آنهایند) سستی ورزیده و آنها را خوار داشته و پیش از آنکه عمرشان به پایان رسد و مدت اجلشان فرا رسد تسلیم مرگ می‌گردند و درنتیجه تمام آنها یکباره در کمترین زمانی به هلاکت می‌افتادند، بدین علّت بود که دردها و رنجوریها بر حیوان گماشته گشت ـ نه بر نبات ـ و در نهادشان ملکهٔ دفع را قرار داد، یا با جنگ و کارزار، و یا با فرار و پرهیز ـ برای حفظ نفوسشان از دردهایی که تا زمان مرگشان عارض آنها می‌گردد ـ و چون زمان مرگشان فرا رسید، نه فرار و نه کارزار و نه پرهیز، آنها را به‌کار نیاید، بلکه ناگزیر از تسلیم و گردن نهادن‌اند ـ اگرچه بعضی از دردها و رنجوریها بدان‌ها می‌رسد ـ.

و چون این مقدمه را بیان داشتیم اکنون گوییم: باری‌تعالی چون اجناسی از حیوانات زمینی را آفرید و می‌دانست که پایداری و بقای آنها جاودانگی نیست، برای هریک از آنها بیشترین عمر طبیعی را که امکان‌پذیر بود قرار داد و سپس هریک را مرگ طبیعی فرا می‌رسد ـ چه خواهد و چه نخواهد ـ و نیز خداوند می‌دانست که هر روز از آنها در صحرا و دریا و زمین هموار و کوه به چه شماری که جز خود باری‌تعالی نمی‌داند می‌میرند، از این‌روی به لزوم حکمتش مقرر داشت که کالبد مرداران آنها خوراک زندگانشان، و مایهٔ بقای ایشان گردد تا هیچ‌چیز از آنکه خداوند آفریده بدون نفع و فایده ضایع و تباه نگردد، و این زندگان را منفعتی است و در آن زیانی بر مردگان نیست.

حکمتی دیگر

اگر زندگان مُردار مردگان را نمی‌خوردند، این اجساد مُرداری باقی می‌ماند و در طی زمان‌ها و دُهور جمع می‌آمد، به‌طوری که روی زمین و قعر دریاها از آنها پُرگشته و از گَند آنها هوای تنفّسی تباه گشته و این امر سبب وبا و طاعون شده و موجب هلاک زندگان می‌گردید، چه حکمتی بهتر از این که باری‌تعالی در خوردن بعضی حیوانات مر بعض دیگر را، جلب منفعت زندگان و دفع زیان از تمام آنان قرار داد؟ اگرچه به بعضی از آنها رنج‌ها و سختی‌ها هنگام کشتن و گرفتن می‌رسد، ولی قصد کُشنده و گیرنده،

وی در آن، یعنی در آن شریعت در قتل، فرمان به قصاص داده و فرموده: و لکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب، یعنی: ای خردمندان! شما را در قصاص بقاست (۱۷۹ ـ بقره) اگرچه آنکه را قصاص شده مرگ و درد در پی باشد، و همین‌طور در بریدن دست دزد نفع عمومی و صلاح کلی است ـ اگرچه دزد را درد و زیان در پی دارد ـ .

و همان‌طور که خداوند خورشید و ماه و باران را برای نفع و مصلحت عمومی آفریده است ـ اگرچه گاهی بعضی از مردمان و حیوانات و نباتات را از این امور زیان می‌رسد ـ همین‌طور پیروان پیغمبران و امامان علیهم‌السلام را رنج‌ها و دردها و سختی‌ها در آشکار کردن دین و برپاداشتن سُنّت‌های شریعت ـ در آغاز کار ـ می‌رسد، ولی چون حکمت باری‌تعالی و هدفش در آشکار کردن دین و ظاهر ساختن قواعد شریعت ـ برای کسانی که در آینده تا روز رستاخیز می‌آیند و شمارشان و شمار آنچه از سعادت‌ها و خیرات که بدان‌ها می‌رسد را کسی نمی‌داند ـ نفع عمومی و مصلحت کلی است، لذا آنچه از آزار مشرکان و جنگ با دشمنانِ مخالف، و آنچه از رنج‌ها که به پیغمبر و امامان و فرزندان پاک و معصومش ـ که درود الهی بر تمامشان باد ـ می‌رسد، و از آنچه در جنگ‌ها و دشمنی‌ها و سختی سفرهای جنگی مشاهده می‌کنند، در مقایسهٔ با آن (نفع عمومی و مصلحت کلی) بسیار اندک و ناچیز است؛ سپس آنچه که به مؤمنان از شب زنده‌داری و روزه‌داری و انجام واجبات و آنچه که بر نفوس و کالبدها گران می‌آید می‌رسد، در مقایسه با آنچه که خداوند برایشان از نعمت‌های بهشت و حورالعین و رضوان بزرگ الهی آماده و مهیا کرده است بسیار اندک و ناچیز است، و چون کار به صلاح کلّی بازمی‌گردد، این سختی‌ها و رنج‌ها از جانب او بسیار کوچک و جزئی می‌باشد.

بنابراین مثال، در بیان علّتِ حکمت در خوردن بعضی حیوانات مر بعض دیگر را گوییم: هدف و مقصود باری‌تعالی در ناراحتی‌ها و دردهای حیوانات و آنچه در طبیعتِ آنها از رنج و رنجوریهایی که هنگام آفات و بیماری‌ها عارض و نفوس آنها می‌شود سرشته شده، نه کیفر و عقوبت آنها است و نه عذاب ـ آنچنانی که تناسخیان می‌پندارند ـ بلکه انگیزه‌ای است مر نفوس آنها را بر حفظ اجسادشان و نگاهداری هیاکلشان از آفات و بیماریهایی که عارض آنها می‌شود، چون اجساد، توان جلب

ـ بدون بهره و سودی ـ ضایع و باطل نگردد.

ای دوست من! بدان که درخوردن بعضی حیوانات مر بعضی دیگر را، و در آنچه که خداوند این امر را در طبیعت آنها قرار داده و برایشان آلات و اَدواتی آماده و مهیّا ساخته تا بدان‌ها بر آن امور توانایی داشته باشند، مانند دندان‌های نیش (انیاب) و چنگال و ناخن‌های تیزی که بدان‌ها قدرت برگرفتن و نگاهداشتن داشته باشند و دریدن و گاز گرفتن و خوردن و شهوت و لذت و گرسنگی و آنچه امثال اینهاست، با آنچه که از خوردن آنها عارضشان می‌گردد ـ از دردها و رنجوری‌ها و ترس از کشته شدن و قتل ـ خردها به حیرت و سرگشتگی می‌افتند، و چون در این امر اندیشه کنند و برایشان علّت و غایت و حکمت آشکار نشود، در این‌صورت آراء و نظریاتشان مختلف گردیده و روش‌هایشان گوناگون می‌گردد، تا جائی که بعضیشان گویند: تسلّط و غلبهٔ بعضی حیوانات بر بعضی دیگر و خوردن بعضیشان مر بعض دیگر را، از فعل حکیم نیست، بلکه فعل پُر شرِّ کم رحمی (چون ابلیس) است که به بندگان ستم روا می‌دارد، لذا گویند: جهان را دو فاعل است: فاعل بسیار خیِّر و کریم، و فاعل بسیار شریر بدکار.

و از ایشان دسته‌ای این امر را به ستارگان (و احکام نجوم) نسبت می‌دهند و دسته‌ای دیگر گویند: اینها عقوبت و کیفر گناهان و معاصی گذشتهٔ ایشان در ادوار پیشین است، اینان همان تناسخیان‌اند، و دستهٔ دیگر از ایشان قایل‌اند که این امور بالعرض است (نه بالذات)؛ و یک دستهٔ دیگر قایل‌اند این بهتر به صلاح است؛ و در پایان یک‌دسته از ایشان اعتراف به عجز و ناتوانی کرده و گویند: ما نمی‌دانیم علّت در خوردن بعضی از حیوانات مر بعض دیگر را چیست؟ جز اینکه گویند: باری‌تعالی هیچ‌کاری را بدون حکمت انجام نمی‌دهد؛ این گفتارهایی بود که در جستجوی علّت و جهت حکمت در این‌باره بیان داشته‌اند.

اما اینان بر این امر وقوف پیدا نکردند، چون نظرشان جزئی، و بحث و گفتگویشان از علّت‌های اشیاء مخصوص است، بدین‌جهت ممتنع و محال است که اسباب اشیاء کلی را با نظریات جزئی دانست، چون هدف از افعال باری‌تعالی نفع کلّی و صلاح عمومی است ـ اگرچه از این امر زیان جزئی و گاهی رنج و سختی‌های مخصوصی عارض می‌گردد ـ مثال در این امر: احکام او ـ تعالی ـ است در شریعت حَقّه و حدود

آن را عنوانی برای امور محال قرار داده و بر آنها به احکامی غیرقطعی ـ و بلکه به‌گونهٔ فرض و تقدیر ـ حکم می‌نماید، همچنان که در قضایای حقیقی غیرقطعی ـ آن‌گونه که در برخی از مواضع این کتاب آمده است ـ این‌گونه است.

اما خیراتی که در نفوس حیوانات عنصری از محبّت و لذّت و اُنس و خوردن و نوشیدن و نزدیکی کردن یافت می‌شود، شکی نیست که این امور در نهاد آنها به امانت گذارده شده و به عنایت الهی و رضای او بالذات و به قصد اوّل کاشته شده است، اما آنچه از نفرت و وحشت و غضب و گرسنگی و درد و تشنگی و زخم و بیماری‌ها و رنجوری‌ها [1] و مرگ و امثال اینها بدان‌ها ملحق می‌گردد، آنها بر آن نفوس به‌گونهٔ ضرورت و تبعیّت وارد، و به قدرت‌الهی بالعرض و به قصد دوم واقع می‌شود، و چون باری‌تعالی به مقتضی مصلحت و حکمتش در نهاد حیوانات، گرسنگی و تشنگی و لذت از امر مناسب و نفرت از امر آزاررسان قرار داده است، درنتیجه آنها سببهایی نهایی و داعیه‌هایی برای هلاک کالبد و هیاکل آنها و شقاوت نفوسشان ـ به ضرورت و تبعیت ـ گردیده است.

اما هدف خداوند حکیم در ایجاد و این صُنعش، بقا و صلاح آنها می‌باشد، چون پروردگار برایشان گرسنگی و تشنگی قرار داده تا آنها را به خوردن و آشامیدن وا داشته که بر کالبدهایشان «کیموس» (پخت غذا در معده): به‌جای آنچه که لحظه به لحظه از آنها تحلیل می‌رود جانشین و جایگزین گردد، از این‌روی اجسام آنها پیوسته و دایم در گداختن و سیلان می‌باشد؛ اما (گماشتن) شهوات: برای آن است که به‌وسیلهٔ آنها به خوردنی‌های گوناگون که موافق با مزاج کالبدهای ایشان و آنچه که طبیعتشان بدان نیازمند است خوانده شوند؛ اما (گماشتن) لذت: برای آن است که به مقدار نیاز بخورد و خوردن را کم و زیاد نکند؛ اما دردها و رنجوری‌هایی که در هنگام آفت‌ها عارض اجسادشان می‌شود: برای آن است که نفوسشان به تبع حفظ اجسادشان از آفاتی که گریبانگیر آنها می‌شود ـ تا هنگام مرگ ـ حراست و نگاهداری شود؛ اما اینکه برخی از حیوانات مُردار برخی دیگر را می‌خورند: برای آن است تا آنچه آفریده شده

۱. این اوجاع و رنجوری‌ها و دردها نوعی علم احساسیِ لمسی است که اگر حیوان بی‌خبر از آن نباشد نقص بزرگی خواهد بود، بلکه قوّهٔ لامسه و مزاج حیوانی نخواهد بود. «سبزواری»

که از اسباب معیّن او بر رسیدن به کمال و تمامش می‌باشد خیر است، و به‌جهت این امر است که نخست و بالذات آفریده شده ـ نه برای آن ـ پس خیریّت آن بالذات است و شریّتش بالعرض.

و چون آنچه گفتیم تحقق و ثبوت پیدا کرد ـ یعنی اینکه عدم فعل گاهی به‌جهت عجز و ناتوانی هیولا و یا عدم مکان و یا زمان و یا حرکات و یا آنچه امثال اینهاست می‌باشد ـ فساد پندار بسیاری از عوام و اهل کلام را خواهی دانست که چگونگی عجز و ناتوانی را از جانب هیولا نمی‌دانند و تصور آن را نمی‌کنند و عجز را به تمامه نسبت به فاعلِ حکیمِ قادرِ دانا می‌دهند، و این بدان جهت است که اینان قایل‌اند خداوند قادر بر بسیاری از اشیاء نیست و از آنها عجز دارد، چنانکه گویند: او نمی‌تواند ابلیس را از مملکت خودش بیرون نماید؛ و این بدان سبب است که بدین امر پی نبرده‌اند که با قطع‌نظر از مصلحت‌هایی که در آفرینش ابلیس مراعات شده، عجر در بیرون نکردن، عبارت از نبودن مملکتی غیر از مملکت الهی است تا آنکه بیرون کردن ابلیس از آن مملکت تصوّر شود و این امر از عدم قدرت از جانب حق متعال نیست؛ و گویند: خداوند نمی‌تواند که آسمان‌ها را در سوراخ سوزنی بگنجاند؛ و نمی‌دانند که نتوانستن از جانب سوزن و سوراخ آن است [۱]؛ و گویند: خداوند توان جمع بین دو نقیض را ندارد؛ و نمی‌فهمند که عجز از جانب آن‌دو است، و چون از معنی آیه: والله علی کل شئی قدیر، یعنی: خداوند بر هرچه که خواهد تواناست (۲۸۴ ـ بقره) مورد پرسش قرار گیرند، گویند: این آیه مخصص است [۲]، و (پاسخ اینان) خلاف آن چیزی است که خداوند فرموده است، چون او به‌گونهٔ عموم فرموده و تصریح به لفظ «کُل ـ همه‌چیز» کرده است، و نمی‌دانند این ممتنعاتی که تصوّر می‌کنند، اشیائی بیرون از اوهام و تصوّراتشان نمی‌باشد، بلکه این ذهن است که بعضی از مفهومات را تصوّر می‌کند و

۱. این موافق آن حدیثی است که از معصوم علیه‌السلام روایت شده که فرمود: این نمی‌شود، و خداوند به عجز نسبت داده نمی‌شود. «سبزواری» ۲. خاص مفهومی است که گروه خاصی از افراد منتشرهٔ عام را شامل می‌شود، یعنی یک‌دسته از آن افراد را از حیطهٔ شمول عام منتزع نموده و به حیطهٔ خود در می‌آورد، پس خاص درنتیجهٔ این عمل از تعداد افراد عام کاسته و شمول آن را که قبلاً بر تمام افراد بود فقط بر باقیماندهٔ افراد مختص می‌سازد؛ یعنی عام را از عام بودن انداخته و آن را فقط به مابقی تخصیص می‌دهد، به‌همین جهت عام را مخصوص و خاص را مخصص می‌نامند. «م»

از آنچه گفتیم روشن شد که نقص از جانب هیولا و قابلیّت آن است نه از جانب صانع، زیرا قصور و نارسایی در فعل همان‌گونه که از جانب فاعل ـ به‌جهت ضعف قوّه و یا کمی معرفت و شناخت او ـ می‌باشد، گاهی هم از جهت نبودن ادوات و سستی آلاتی است که صانع در استحکام بخشیدن صُنع و استواری فعلش ناگزیر از آنها است، و یا اینکه از عدم مکان و یا زمان و حرکات و امثال اینهاست، و گاهی نیز از جانب هیولا می‌باشد، مانند سختی و دشواری قبول آهن برای بافته شدن و ریسمان بلندی شدن، آنچنان که از کَنف و پشم و غیراینها ریسمان و طناب بافته می‌شود، بنابراین عجز و ناتوانی از جانب آهنگر نیست، بلکه از جهت قصور و نارسایی آهن و دشواری قبولش مر بافته شدن راست؛ و نیز مانند هوا که به‌واسطهٔ سیلان عنصرش نوشتهٔ نویسنده را قبول نمی‌کند، و مانند درودگر که به‌جهت نبودن چوب امکان ندارد نردبانی را که تا آسمان برسد بسازد، و مانند مردی حکیم که امکان ندارد کودکی را آموزش دهد، عجز و ناتوانی در کودک است نه در حکیم، و همین‌طور هدایت نشدن بعضی از اشقیای امت‌ها به دعوت پیغمبرشان و بیم دادنشان مر آنان را ـ چنانکه خداوند می‌فرماید: انک لا تهدی من احببت، یعنی: هرکه‌را تو بخواهی نمی‌توانی هدایت کنی (۵۶ ـ قصص) ـ از قصور پیغمبران و از ناتوانیشان از هدایت و بیم رسانیدن نبوده، بلکه به‌علّت سختی قبول نفس خبیث و ناپاک مر آنچه را که به خداوند و ملکوت اعلای وی نزدیکشان می‌سازد بوده است، بنابراین، قیاس در عجز و ناتوانی هیولا و سختی قبولش مر صور را اخذ می‌شود، نه به‌جهت عجز در صانع حکیم و مدبّر دانا.

و سبب دیگر در این امر آنکه: این موجودات از آن‌جهت که موجودیت و وجودشان از ناقص‌ترین مرتبهٔ وجود و ضعیف‌ترین قوّه (یعنی هیولا) آهسته‌آهسته به تمام‌ترین حالات و کامل‌ترین غایات، با سبب‌های معیّنشان بر نشو و نما و رشد و رسیدنشان به کامل‌ترین غایات خودشان به عنایت باری‌تعالی می‌باشد، این اسباب (جمع سبب) خیرات نامیده می‌شوند، و هر سبب عارضی که آنها را از آن امور بازدارد، شرّ نامیده می‌شود، و آن امری عارضی است ـ نه به قصد اوّل ـ زیرا اگرچه با قیاس به این چیزی که آن را از رسیدن به کمال و غایتش بازمی‌دارد شرّ است، ولی با قیاس به چیز دیگری

روز رستاخیز بر شما دایم و پیوسته کند، کدام خدایی غیر خداوند یکتا برای شما شبی آورد که در آن آرام گیرید؟ چرا نمی‌بینید؟ (۷۲ ـ قصص).

اما آنچه که عارض بعضی از حیوانات و بعضی از نباتات از گرمی زیاد و یا سردی زیادی که موجب هلاک و نابودی آنها در بعضی از مکان‌ها و برخی از زمان‌ها ـ به‌گونهٔ ندرت ـ می‌شود، این به قصد اول نیست.

اما خیراتی که به امور طبیعی نسبت داده می‌شود، از تکوّن و پدید آمدن حیوان و نبات و معادن و سبب‌های معیّن آنها بر نشو و نما که آنها را به تمام‌ترین حالات و کامل‌ترین غایاتشان می‌رساند، تمام آنها به رضا و خواست و اراده پروردگار پاینده و عنایت او می‌باشد، اما شروری که فساد و تباهی‌اند و بلایی که پس از پدید آمدن ملحق بدان‌ها می‌گردد، به قصد اوّل نیست، بلکه حصول آنها بالعرض و به تبعیّت می‌باشد، و این بدان‌جهت است که موجودات چون آن امکان را ندارند که اشخاصشان در این عالم پیوسته و دائم در هیولا باقی بمانند، حکمت الهی و عنایت ربانی توجه به بقای آنها به صورت‌هایشان و مبدأ نوعیّتشان و ربّ طلسمشان که نگهدارندهٔ دائمی طبیعت آنها به از پی هم در آمدن افراد و وارد شدن پشت سرِ هم امثال است ـ اگرچه اشخاص پیوسته در گداختن و سیلان‌اند ـ نمود و این، در حکمت و عنایت الهی واجب و لازم است، چون در قوّه و غیب، فضایل فراوان و خیرات بی‌پایان بسیار وجود دارد و امکان خروج آنها از قوّه و پنهانی به فعل و ظهور ـ یکباره و در یک زمان ـ نیست، برای اینکه هیولای جسمی پذیرا و فراگیر فضایل یک‌نوع از انواع طبیعی را که در عقل مدبِّر و ملکوت آن (نوع)اند ماج پیدا کرده و بر عین ثابت او و افرادش افاضه می‌کند نیست مگر چیزی پس از چیز دیگر ـ پیوسته به‌گونهٔ تدریج و گذر زمان‌ها و دهرها ـ تا چه رسد به فضایل تمام انوار طبیعی و حالات و کیفیات و لوازم و آثار مفصل و گوناگون آنها؟ مثلاً اگر خداوند تمام فرزندان آدم را ـ هرکس که مرده و هر که هم اکنون بر روی زمین است و آنکه تا روز رستاخیز می‌آید ـ در یک زمان می‌آفرید، پهنهٔ زمین فراگیر تمام آنان نبود، تا چه رسد به حیوان و نبات و غذا و متاع آنان و آنچه را که در زندگیشان بدان نیازمنداند؟ از این‌روی بود که خداوند اینان را قرنی پس از قرن دیگر و گروهی پس از گروه دیگر آفرید، چون زمین فراگیر آنان و هیولا حامل آنان ـ یکباره ـ نمی‌باشد.

شدن (بر مَرکب) و سفر به‌سوی محل انور و تابناکی تمامی می‌یابد؛ حال به شکل دیگری از سخن در شرح انواع خیرات و شرور نسبی که منتهی به خیر اعظم و بزرگتر ـ مطابق آنچه که در برخی از کتاب‌های پیشینیان است ـ بازمی‌گردیم.

۸
فصل
در بیان کمّیت و مقدار انواع خیرات و شرور اضافی و نسبی

بدان که خیر و شرّ بر چهارگونه گفته می‌شود:

از آن جمله خیر و شرّی است که به امور آسمانی از سعد و نحس بودن ستارگان نسبت داده می‌شود.

و از آن جمله خیر وشرّی است که به امور طبیعی از کون و فساد و آنچه به مزاج حیوانی از دردها و رنجوری‌ها ملحق می‌گردد نسبت داده می‌شود.

و از آن جمله خیر و شرّی است که به آنچه در طبیعت زندگان عنصری از گِرد آمدن و دوری گزیدن و دوستی و دشمنی کردن و محبت و خصومت ورزیدن ـ بنابر آنچه که نهاد آنها از کشمکش و استیلا یافتن است ـ نسبت داده می‌شود.

و از آن جمله خیر و شرّی است که به نفوسی که در احکامِ ناموس و عصمت الهی و آنچه از سعادت و شقاوت حال و آینده که بدان‌ها ملحق می‌شود و تحت اَوامر و نواهی‌اند نسبت داده می‌شود.

حال گوییم: خیراتی که به سعد بودن فلک نسبت داده می‌شود، آنها بدون شک بستگی به عنایت و توجّه و ارادهٔ حقِ اوّلِ متعال دارد، اما شروری که به نحس بودن فلک نسبت داده می‌شود، آنها عارض‌اند ولی نه به قصد اوّل، مثال این اشراق و تابش خورشید است بر برخی از مکان‌ها و گرم کردنش مر آنها را مدتی و سپس از آنها غایب و پنهان می‌شود تا آنکه این مکان‌ها مدتی خُنک شده تا حیوان و نبات بتوانند نشو و نما و رُشد نمایند، و این عمل به عنایت و ارادهٔ حق اوّل متعال و حکمت لازم او است که در آن، صلاح کلی و نفع عمومی گنجیده است، چنانکه خداوند می‌فرماید: افرأیتم ان جعل الله علیکم النهار سرمداً... تا پایان آیه، یعنی: به من بگویید اگر خداوند روز را تا

غریزی که نزد محققان جوهری آسمانی می‌باشد، به‌دست فرشته‌ای از فرشتگان الهی است که عزل‌کنندهٔ ارواح بوده و آنها را از نشأه‌ای به نشأهٔ دیگر که شأن آن نشأه ـ بالذات ـ نفس گداخته شدن و تحلیل و نابود شدن رطوبت‌ها نیست انتقال می‌دهد تا آنکه مرگ واقع می‌گردد، وگرنه خداوند آن را افاضه نمی‌کرد و مسلّط بر بدن نمی‌ساخت، و خداوند سبحان راضی به مرگ هیچ‌کس ـ به‌ویژه انسان ـ نیست، مگر برای حیات جدید دیگری در عرصهٔ معاد و بازگشت.

و به زودی خواهی دانست که نفوس حیوان و بلکه نبات نیز انتقال بدین عالم پیدا خواهد کرد [۱]، بلکه فعل آن حرارت ـ بالذات ـ تعدیل مزاج و تحویل و دگرگونی بدن و تحریک مواد آن به‌واسطهٔ تسخین و گرم کردن به مزاج گرم و حارّی که مناسب با سبکی و لطافت است می‌باشد، تا آنکه مَرکب نفس را تبدیل کرده و برایش مَرکبی رام و برزخی، که مطیع و فرمانبردار راکب و سوار خودش بوده و به‌واسطهٔ عدم ترکّب و آمیختگیش با اضداد از سرکشی بری باشد، آماده سازد، لذا گاهی به جانبی و گاه دیگر به جانبی دیگر تمایل پیدا می‌کند، پس این تبدیل‌ها در مَرکب‌ها، نفس را آمادهٔ خارج شدن و هجرت به‌سوی خدا ـ از این جهان ـ می‌کند، و مرگ به این معنی طبیعی است، نه آن‌گونه که پزشکان و جز آنان از طبیعی مسلکان گویند به‌واسطهٔ تمام شدن رطوبت و ایستادن قوّه است ـ چنانکه بیانش گذشت ـ .

بنابراین اقسام مرگ و فساد و نابود شدن صور و امثال اینها که طبعاً واقع می‌گردد ـ نه به زور و یا اتفاق ـ سببش همان‌چیزی است که بیان داشتیم، در این صورت نه شرّی و نه اشکالی در اینکه صورت پست‌تر فدای صورت برتر می‌شود، و نه اینکه نوعی پست‌تر و ناقص‌تر خوراک نوع کامل‌تر و برتر می‌شود ـ آنچنانکه عناصر خوراک مرکّبات می‌گردند و آنها غذای نبات و حیوان و همگان غذای انسان می‌گردند ـ نیست؛ و بدین امر است که برای انسان شرف و فضل و برتری، و استعداد و آمادگی برای سوار

۱. ما اصولاً دو نوع عود و بازگشت داریم. عود مجاورت و عود ممازجت. عود مجاورت خاص انسان است که محشور با مثال عقلی خود است، و عود ممازجت خاص موجودات دیگر غیر از انسان است که به‌صورت مزج و فنای در مثال عقلی خوداند. بیان مؤلف که: نفوس حیوان و بلکه نبات نیز انتقال بدین عالم پیدا خواهد کرد، از این بابت است، در کتاب مفاتیح‌الغیب گوید: حشر انسان به‌حسب هویات آنان است و حشر غیر انسان به‌حسب نوع بودنشان است. «سبزواری»

بنابراین استیلا و غلبهٔ گرمی مثلاً به‌واسطهٔ تابش خورشید بر جایی از زمین، آن را به‌واسطهٔ تلطیف و تسخیر به طبیعت دیگر دگرگون می‌سازد که از آن نوع برتری از زمین تکوین و وجود می‌یابد که با طبیعت زمین ـ از آن‌روی که زمین است ـ موافقت ندارد، ولی رحمت الهی اقتضای این امر را دارد که اگر زمین دارای شعور و فهم بود مسلماً می‌دانست که بیرون آمدنش از این کون و وجود، اگرچه وی را به‌حسب آنچه که هم اکنون بر آن است خوش‌آیند نیست، ولی در زیر این ناخوش‌آیندی و قسر و جبر، لطف بزرگی نهان است که از این صورت به صورتی که برتر از این و به قبول حیات و رحمت الهی نزدیک‌تر است دگرگونی می‌یابد.

و بدین معنی در کتاب الهی اشاره شده که: أئتیاطوعاً او کرهاً قالتا اتینا طائعین، یعنی: به رغبت یاکراهت بیائید! گفتند: به رغبت آمدیم (۱۱ ـ فصلت) پس آمدن به‌سوی خداوند متعال ـ چنانکه در مرگ و امثال آن می‌باشد ـ اگرچه نخست به‌واسطهٔ تعلق و علاقهٔ شئی به نشأهٔ جزئیش مکروه وی است، ولی وقتی که از آن نشأه به نشأهٔ دیگری انقلاب و دگرگونی پیدا می‌کند، از آنچه می‌گریخت مطلوبش گردیده و مکروه، مرغوب او می‌شود، بنابراین مرگ و تباهی و امثال اینها، از امور ضروری و لازم نظام می‌باشند، از این‌روی لازم است امثال این امور که منسوب به شرّاند، در این نظام موجود باشند و در حکمت شایسته و سزاوار نیست این خلقی که شرّ لازمهٔ آن است آفریده نشود.

اضافه بر این، اندیشه و تفکر در اسرار موجودات این حکمت را به انسان می‌بخشد که تمامش خیر و نظام (مطلوب) است، و این مرگی که مردم از آن وحشت دارند، اگر در حکمتش اندیشه و تحقیق شود دانسته خواهد شد که معنا و غایتش جز تحویل و جابجایی نفس از نشأهٔ پائین به نشأهٔ برین نخواهد بود، و بازگشتش به یکی از استکمالات طبیعی می‌باشد، و همان‌طور که هر استکمالی که در طبیعت واقع می‌شود، لازمهٔ آن حصول امری و زایل شدن امری دیگر غیرآن می‌باشد، چنانکه استکمال نطفه به صورت حیوانی، لازمه‌اش بطلان صورت نطفگی می‌باشد، همین‌طور استکمال صورت حیوانیِ حسّی به صورت اُخروی مثالی و یا عقلی، لازمه‌اش جدا شدن و خلع این صورت است، و عزل روح از این هیکل طبیعی و گرمی و حرارت

نمی‌دانست که ایجاد بهتر از آن امکان‌پذیر است، در این‌صورت علم محیط او به کلیات و جزئیات پایان‌پذیر و محدود بود، و اگر می‌دانست و با قدرت بر آن انجام نداد، این امر مخالف و مناقض جود و بخشش فراگیر او مر تمام موجودات را می‌باشد.

این چیزی بود که غزالی در بعضی از کتاب‌هایش بیان داشته است و شیخ کامل ـ محیی‌الدین عربی ـ در کتاب فتوحات از وی نقل کرده و آن را بسیار خوب و پسنده دانسته، و این سخنی برهانی است، زیرا باری‌تعالی از حیث قوه نامتناهی و از جهت بخشش و فیض تمام و کامل است، پس هرچه که دارای ماده نباشد و نیازمند به استعداد خاص نباشد و وی را مضاد و مخالفی که مانع او است نباشد، تنها با امکان ذاتیش، از او تعالی ـ به‌گونهٔ ابداع ـ فایض می‌شود، و مجموع نظام دارای یک ماهیت کلّی و صورت نوعی یگانهٔ بدون مادّه می‌باشد [۱] ، و هرچه که دارای مادّه نباشد، نوعش منحصر در شخصش می‌باشد، پس ناگزیر ذاتش در بند استعدادِ محدود و یا زمان موقوف نمی‌باشد، پس ناچار مُبدع است و برتر از این نظام، نه از جهت نوع و نه از جهت شخص امکان‌پذیر نیست.

و چون کار این‌گونه است، پس اصول ممکنات در این عالم، افلاک گردنده و ستارگان رونده، به واسطهٔ اَشواقی عالی و بلند و عناصری مرتّب بر ترتیب‌اند، و آنها نتیجه بخش‌اند، چون از آنها انواع دیگری از مخلوقات آفریده می‌شوند، و این جز به‌واسطهٔ دگرگونی‌ها و انقلاباتی که در مواد کاینات، از حرکات وضعی آسمانی‌ها برانگیخته می‌شود نمی‌باشد، و امکان ندارد که کاین موجود، موقوف و مبنی بر حرکات باشد و سپس تمام حرکات در او یک گونه باشد، بلکه لازم است که مقتضی هر حرکتی غیرمقتضی دیگری باشد، و چون مقتضی اوّلی موافق با طبیعتش باشد، مقتضی دومی مخالف آن می‌باشد.

و نیز: امکان ندارد که مقتضی یک حرکت ـ اگر موافق با یک طبیعت است ـ موافق با طبیعت دیگر اشیاء باشد؛آری! لازم است که حال برتر پس از برتر مراعات گردد،

۱. زیرا مجموع مادّه و مادّی را مادّه‌ای نیست، و همین‌طور نه مکان و نه زمان، برای مجموع عالم ـ از مکان‌ها و مکانی‌ها و زمان‌ها و زمانی‌ها ـ نمی‌باشد. «سبزواری»

افعال در آن موقع از کمالات ذاتش می‌باشد، مانند چهارپا که کمالش در برآمدن خواست‌ها است و درّنده، کمالش در غلبه و تهاجم می‌باشد، پس هیچ موجودی به‌سبب آنچه که ملایم و موافق طبع و نفسش است معذب و ناراحت نیست، بلکه بدان خرسند و شادمان است ـ چنانکه از حالات بیشتر خلایق مشاهده می‌کنیم ـ.

اما بنابر تقدیر بقا، بر فطرتی که بر آن بوده‌اند: احتجاب و پوشیدگی از آن، به عوارضی غیر لازم و دائم واقع می‌گردد، بنابراین هنگام زایل شدن عوارض، بازگشت به فطرت اصلی واقع می‌شود و رحمت گستردهٔ الهی وَجود و بخشش فراگیر او ـ بدون بازدارنده و حجاب و مانعی ـ آنان را فرا می‌گیرد، در این‌صورت هیچ وجه و علّتی برای در عذاب بودن جاویدان نمی‌باشد.

پاسخ از آن اینکه: به زودی درجای خودش، هنگام شرح احوال نفوس به‌حسب اقسامشان در آخرت، با خواست الهی این مطلب برایت روشن خواهد شد، و نیز در بعضی از فصل‌های آینده در این‌باره سخن خواهیم گفت که از آن، فراگیری فضل و کرم الهی و گسترش رحمتش بر تمامی خلایق ـ در آخرت و دنیا ـ آشکار خواهد گشت.

۷
فصل
در اینکه وقوع آنچه را که ارادهٔ ازلی الهی در این عالم بدان تعلّق گرفته است و همگان آنها را شرّبرمی‌شمارند، صلاح به‌حال موجودات می‌باشد

هیچ‌یک از صاحبان تحقیق را ـ چنانکه شرحش به‌زودی خواهد آمد ـ در این شکی نیست که نظام عالم همین‌گونه که هست، برترین نظام‌های ممکنی و کامل‌ترین و برترینش می‌باشد، به‌گونه‌ای که برتر از آن هیچ نظامی قابل تصور نیست، و این نزد همگان ثابت و محقق است، و در این امر، حکیم و متکلم باهم موافقند، خواه در این قضیه قائل به قضای ازلی باشد و یا آنکه قائل به اختیار تجددی و قصد زائد باشد.

برای اینکه به آن کس که قائل به اختیار است گفته می‌شود: امکان ندارد که جهان، بهتر از اینکه هست پدید آید، زیرا اگر این امر امکان‌پذیر بود و صانع مختار

زبان را می‌سوزاند؛ و یا برای اینکه نظر، در اینجا حرام است؛ و یا برای آنکه حجّت و دلیل بدان منتهی نمی‌گردد، و تمام اقسام باطل است؛ و اگر کار آن‌گونه‌ای باشد که پنداشته‌اند ـ یعنی در معقولات نظری مورد پرسش قرار نمی‌گیرد ـ پس آنچه را که مرادش از دلیل و حجت است، طرف مقابل می‌تواند بگوید که: از «لِمَ» مورد پرسش قرار نمی‌گیرد، حتی آنکه: عالَم در تخصیص جهاتش نیازمند به مرجِّح و برتری‌دهنده است و همین‌طور در صفات باری‌تعالی از جهت نفی و اثبات و غیر اینها.

از اشکالات بسیار قوی در این‌باره اینکه: خداوند متعال چون ثابت شده که خیر محض و بخشنده و کریم است و از اطاعت اطاعت‌کنندگان و معصیت مجرمان غنی و بی‌نیاز است، پس علّت و سبب در کیفر کافران در رستاخیز به آتش و جاودانه در آن بودن چیست؟ چنانکه خداوند می‌فرماید: اولئک اصحاب النارهم فیها خالدون، یعنی: اینان یاران آتش و در آن جاودانه‌اند (۲۵۷ ـ بقره) و غیر این از نصوصی که دلالت بر خلود و جاودانگی آنان در عذاب و شکنجه دارد؛ و پیش از این اشاره کردیم که برهان بر این امر اقامه شده است که مقتضی طبیعت برای هر نوعی، از افراد آن نوع پیوسته و برای همیشه بازداشته نیست، و اینکه هر یک از طبایع اشیاء، مادام که بر این طبیعت‌اند لازم است که پیوسته از کمال خاص ثانوی و دومین خودشان معوق، و از نرسیدن به آنچه که برای آن آفریده شده‌اند پیوسته و دائم ممنوع و بازداشته نباشند، بلکه ناگزیر باید هنگام زایل شدن قاسر و بازدارنده، بدان بازگشت نمایند، چنانکه برترین خلایق که بر او و خاندانش درود و سلام باد فرموده: و لکل میسّر لما خلق له، یعنی: هرکس که برای انجام مقصودی که به‌جهت آن آفریده شده دارای توانایی است، چون قسر و بازداشتن ـ چنانکه دانستی ـ نه دائمی است و نه اکثری و فراوان، پس هر طبیعتی پیوسته و برای همیشه از کمالش تعطیل و متوقف نمی‌شود.

بنابراین گوییم: کفر و آنچه در روند آن است از این امر خالی نیست، گاه می‌شود که انسان را از فطرت نخستین خارج کرده و در فطرت دومینِ از نوع دیگر وارد می‌کند و یا اینکه نمی‌کند، و بنابر هر دو تقدیر، لازم می‌آید که عذاب، ابدی و جاودانه نباشد.

اما بنابر تقدیر خروج: روشن است، چون به‌سبب تکرار اعمال شهوی و یا غضبیش نوعی دیگر می‌گردد، یعنی ملکهٔ نفسانی صورت ذات و جوهر طبعش می‌گردد، لذا این

و بیشتر از کسانی که در خیر و شر سخن را به درازا کشانیده و کار را مشکل ساخته آن کسی است که پنداشته کارهای بزرگ الهی از افلاک و آنچه در افلاک است، برای انسان آفریده شده و اینکه منشاء افعال الهی اراده است و بدان، اشیاء و اغراض ـ آن‌گونه که اراده و اغراض ما در افعالی که از ما به اختیار صادر می‌شود ـ قصد می‌شود و اگر این نادان پوشیده و محجوب از شهود عارفان، کمترین اندیشه‌ای می‌کرد می‌فهمید که کار اگر آن‌گونه باشد که پنداشته و آنجا احکام ضبط شده و منظّم، و علومی حقیقی و الهی و ضوابطی ضروری و لازم ـ از ازل تا ابد ـ نبود، احوال اولیا و دوستان الهی در دنیا بدین‌گونه از رنج و سختی شدید، و تسلّط و غلبهٔ ظالمان و دشمنان و صاحبان جور و ستم بر اینان نبود، و احوال دشمنان خدا ـ از فرعونان و دجّالان ـ از پذیرش دین فاسد و اعتقادات باطل و آراء زشت آنان و قتل و غارت و سرکشی و دشمنیشان آن‌گونه نبود، برای‌اینکه اراده اگر متجدّد و گزاف و بی‌حد باشد، چه چیزی مانع از وقوع امر بدان‌گونه که مطابق خواست هر کسی باشد هست؟ پس آنچه قرار می‌دهند خود مانع از وقوع فعل ـ آن‌گونه که مطابق مطلوب و مقصودشان است ـ می‌باشد، به‌ویژه که خود را از دوستان الهی و بندگان صالح و نیکوکار او برمی‌شمرند.

گفته‌اند: چرا آن‌کس که چنین ارادهٔ گزاف را دارد بین دفعِ مانع و حصول مطلوب جمع نکرد؟ و چرا بین سلامتی از آفت و حصول پاداش جمع نکرد؟ بلکه گفته‌اند: چرا کفر و ستم را از عالم برنیفکند تا زمین از ازل تا ابد پر از عدل و داد گردد؟ بلکه زمین را غیر از این زمین ـ آنچنانکه در آخرت می‌کند ـ قرار می‌داد، یعنی پاک و نورانی و خالص از پلیدیهای کفر و تبهکاری؛ پس اگر گویند: تقدیر ازلی او را از این کار باز می‌داشته؛ گفته می‌شود: تقدیر ازلی از جانب او یا واجب است و یا ممکن، اگر هر دو طرف آن ممکن است و یکی از دوطرف را برگزینند، ناگزیر از مرجِّح (برتری‌دهنده) زائد است ـ چنانکه رأی و نظر شماست ـ و ترجیح خیری که عمومی است سزاوارتر است، زیرا کافر را در کفرش و شقی را در شقاوتش هیچ مصلحت و سودی نیست، و اگر این تقدیر واجب و لازم است، به‌گونه‌ای که وجود، جز آن‌گونه که هست جایز نباشد، لزوم ثابت می‌شود؛ و اگر گویند: او هرچه خواهد می‌کند و از «لِمَ ـ چرا» مورد پرسش قرار نمی‌گیرد؛ گفته می‌شود: عدم پرسش یا به آن معنایی است که تصوّر کرده‌اید، چون آن

کتاب‌الهی بیان شده، یکی از آنها حکمت برهانی برای کاملان مقرب است و دوم، موعظه و اندرز خطابی برای وارستگان و یاران یمین است و سوم، مجادله برای دفع شبههٔ گمراهان از یاران شمال ـ یعنی تکذیب کنندگان روز رستاخیز ـ می‌باشد.

و از آن جمله اینکه: وقتی نزد فلاسفه جایز است که از واجب تعالی جوهری شریف و عالی، برای امری خسیس و پست صادر شود؛ چون نخست عالم عقل را ایجاد کرد و سپس به توسط آن عالم نفس را، و از نفس، عالم طبیعت جسمی را آفرید، و همین‌طور ادامه داد تا آنکه فعلش در غایت منتهی به هیولا که پست‌ترین اشیاء ـ به‌حسب آنچه که روش و اسلوب خودشان در ترتیب می‌باشد ـ گشت؛ پس نزد اینان جایز است که از خیر، آنچه شرّ بالذات است صادر شود.

پاسخ آنکه: این اشتباهی است که یا از درهم شدن بین غایت حقیقی و امر ضروری ریشه گرفته و یا از پندار انعکاس موجبهٔ کلی که همانند خودش است می‌باشد، درحالی که چنین نیست، لذا از این امر که هر غایتی بالذات، از شئی دارای غایت متأخر است، لازم نمی‌آید که هر متأخر بالذات از شئی، غایت آن شئی باشد تا لازم آید که هیولای مشترک، برتر از آسمانی‌ها باشد و آسمانی‌ها برتر از عقول فعّال؛ و غایت ـ به معنی آنچه که فعل برای آن انجام می‌پذیرد ـ آن غایتی که نهایت فعل است نمی‌باشد، زیرا جایز است که گفته شود: زنجیرهٔ امورِ دائمی منتهی به هیولای مشترک و یا امثال آن می‌شود، و یا جایز است که گفته شود: افعال را انتها و پایانی است. ولی به‌گونهٔ دیگر جایز نیست، زیرا جود و بخشش الهی را غایتی نیست، و چون حکما گویند: حق‌تعالی اشیاء را به‌گونهٔ ترتیب از عقل ابداع کرد تا منتهی به هیولا شد ـ مانند آنچه که در کلام الهی آمده: یدبر الامر من السماء الی الارض، یعنی: تدبیر کارها از آسمان تا زمین می‌کند (۵ ـ سجده) ـ مراد از آن این نیست که هیولا و آنچه در روند هیولا است غایت فیض وَجود و بخشش‌اند، و اگر کار آن‌گونه بود که می‌پنداشتند، وجود از این جایگاه پست و پائین به نهایت شرف برین ـ برعکس ترتیب نخست ـ باز نمی‌گشت، چنانکه فرموده : ثم الیه یرجعون، یعنی: سپس به‌سوی او بازمی‌گردند (۳۶ ـ انعام) و نیز فرموده: کما بدأنا اول خلق نعیده و عداً علینا انا کنا فاعلین، یعنی: چنانکه خلقت را از اول پدید آوردیم اعادهٔ آن نیز کنیم که کار ما چنین است (۱۰۴ ـ انبیا).

پاسخ نخست آنکه: آنان مطلقا غایت و غَرَض را از افعال او نفی نمی‌کنند، بلکه در فعل مطلق او و در فعل نخستینش غَرَضِ زائد بر ذاتش را نفی می‌کنند، اما افعال دومین و افعال مخصوص و مقید را: برای هریک از آنها غایتی مخصوص اثبات می‌کنند، زیرا کتاب‌های ایشان مملوّ از بحث از غایات موجودات و منافع آنها است، چنانکه از مباحث فلکیات و مباحث مزاج‌ها و مرکبات و علم تشریح و علم داروسازی و داروشناسی و غیراینها دانسته می‌شود.

اما پاسخ دوم: بارها دانستی که فعل حق‌تعالی به عین اراده و رضاست که هردو از ذات او به ذات خودش برانگیخته می‌شوند، و ایجابی که از آن‌دو حاصل است غیر از جبری است که در مبادی طبیعی که دارای شعور و آگاهی نیستند و نیز، مبادی تسخیری می‌باشد.

و پاسخ سوم آنکه: گرفتیم کار همان‌گونه باشد که می‌پندارد، بنابراین حکیم باید از چگونگی ترتب افعال از مبادی ذاتی‌شان به‌گونهٔ مناسبت و عدم منافات بحث کند، و نیز از چگونگی صدور شرّ، از آنچه که بالذات خیر است بحث کرده و آگاهی دهد که از او نخست و بالذات خیر صادر می‌شود و اینکه شرّ، بالذات صادر از او نیست، بلکه صدور خیرات کلی، منتهی به شرور جزئی می‌شود که از حیث شمار نسبت به آن خیرات بزرگ اندک‌اند، بنابراین هیچ شرّی اصلاً از وی صادر نشده است، زیرا با دلایلی که بیان کرده‌اند شبههٔ بزرگ مجوسان که قائل به شرک بزرگی هستند دفع می‌گردد، یعنی اثبات دوگانگی قدیم (یعنی قائلان به دو مبدأ:) «یزدان» فاعل خیر و «اهرمن» فاعل شرّ، و همین شرف و فضیلت آنان را در این بحث کافی، که بدان آنچه که بذر و تخم شبهات است دفع می‌گردد، مانند شبههٔ ابلیس ملعون، هنگامی که بر فرشتگان اعتراض کرد ـ فرشتگانی که از برترین و افاضل ساکنان آسمان‌هایند، همچنان که حکما از برترین و افاضل طبقات بهشت می‌باشند ـ به اینکه: چرا مرا آفرید؟ درحالی که می‌دانست من گمراه‌ترین بندگانش از راه راستم و آنان را از صراط المستقیم به بیراهه می‌کشانم؛ پاسخ قاطع برای پرسش او ـ به‌گونهٔ الزامِ مجادله‌گری که آمادهٔ پذیرش از راه برهان نیست ـ این بود که گفته شد: لایسئل عما یفعل، یعنی: از آنچه انجام می‌دهد پرسش نمی‌شود (۲۳ ـ انبیا) و این یکی از راههای سه‌گانه است که در

معتزلیـان معتقداند ـ و در افعال واجب تعالی غَرض را نفی کرده و قایل به ایجاب‌اند، بنابراین بحث کردنشان در این مسأله از قبیل فضولی و زیادی سخن‌گویی است، زیرا سئوال به «لِمَ» ـ چرا؟» با اعتقاد به ایجاب در افعال و با اعتقاد به نفی حسن و قبح در آنها وارد نیست.

→ حسب اعتبارات اختلاف پیدا می‌کند. مانند سیلی زدن به یتیم برای ادب کردن و ظلم نمودن.

و مقصود از اینکه حسن و قبح عقلی است آنکه: عقل امکان آن را فراهم می‌آورد که بفهمد عقل فلانی در نفس‌الامر و واقع ممدوح است و دیگری مذموم. اگرچه شرع مقدس در این‌باره سخن نگفته باشد. و یا اینکه فهم جهتی را که حسن فعل بدانست و شارع بدان دستور داده و یا زشت است و از آن نهی فرموده برایش فراهم می‌آورد ـ اگرچه پس از ورود شرع باشد ـ و عدم فهمش مرجهات حسن و قبح را در بعضی از افعال، اشکالی در عقلی بودن آنها وارد نمی‌سازد، چون به‌طور اجمال می‌داند که اگر خالی از مصلحت و یا مفسدت باشد، برای حکیم طلب فعل و یا ترک آن زشت است.

و مراد از اینکه آن‌دو شرعی‌اند آنکه: عقل را آن امکان نیست که حسن و قبح را ادراک نماید و اینکه فاعل آن درخور مدح و فاعل دیگری مستحق نکوهش است، و نیز امکان ادراک جهات حسن و قبح را در فعلی از افعال ـ نه پیش از ورود شرع و نه پس از آن ـ ندارد، و گفته‌اند: مراد از عقلی بودن: اشتمال فعل است بر جهت نیکو و یا زشت بودن، خواه این جهت را عقل ادراک کند و یا نکند، و مراد از شرعی بودن آنکه خلاف آن باشد. پس بنابر عقلی بودن: شرع، کاشف و مبیّن حسن و قبح است که برایش در نفس‌الامر و واقع ثابت است، و جایز نیست در فعلی که بدان دستور داده، (عقل) درآن‌وقت به‌عینه نهی از آن کند. و همین‌طور نه در آنچه که نهی از آن کرده دستور به انجام آن دهد، آری! این امر جایز است ـ اگر وقت اختلاف داشته باشد ـ چنانکه در صورت نسخ احکام اینچنین است؛ و بنا بر شرعی بودن: شرع اثبات آن را می‌کند، نه اینکه کاشف است، و حسن و یا قبح در فعل ـ پیش از ورود شرع ـ بازگشت به امری حقیقی و واقعی ندارد، ولی برعکس بودن مذکور جایز است. و علاقهٔ لزومی مثلاً بین فعل نماز و ورود به بهشت، و بین خوردن مال یتیمان به ستم، و خوردن آتش در شکم نمی‌باشد، از این‌روی اگر خداوند بندهٔ مؤمنِ عابدِ زاهد، و کافر مشرک را به بهشت وارد نماید، نزد صاحبان این مذهب جایز است، برعکس مذهب و اسلوب تحقیق، برای اینکه علاقهٔ لزومی ـ عقلاً ـ بین افعال نیکو و صورت‌های لذت‌بخش، و بین افعال زشت و صورت‌های دردانگیز ثابت است، چنانکه در کتاب مجید آمده: جزاءً بما کنتم تعملون، و: جزاءً بماکنتم تکسبون، و رسول‌خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: انما هی اعمالکم ترد الیکم؛ بنابراین اعتقاد اینان به نفی سببیّت و مسببیّت و جاری بودن عادت و روش‌الهی باطل است.

چون این را دانستی بدان: حقیقت، عقلی بودن حسن و قبح است مر علم ضروری را به استحقاق مدح بر عدل و احسان و سرزنش و نکوهش بر ظلم و عدوان. و این علم هر عاقلی را حاصل است ـ اگرچه متدین به دینی نباشد ـ از این‌روی منکرِ شرایع ـ مانند براهمه ـ نیز بدان حکم می‌کند، و نیز حکم به نیکی آنچه که شارع آن را نیکو شمرده و یا حکم به زشتی آنچه که شارع آن را زشت دانسته موقوف بر این است که دروغ زشت است و از وی صادر نمی‌شود و دستور دادن به امر زشت و نهی از کار نیکو نادانی و بیهوده‌کاری است و شایستهٔ وی نمی‌باشد، و این یا به‌واسطهٔ عقل است ـ مقدّر گرفته شده که عقل معزول است ـ و یا به‌واسطهٔ شرع است، در این صورت دور لازم می‌آید. «سبزواری»

پس این نفس است که بارکش هیزم آتش خود است و با وی، افروزینهٔ دوزخ خویش می‌باشد، و چون نفس از بدن جدا شد، آمیختهٔ با ملکات زشت و هیآت پست مانده و حجاب بدنی از وی زایل شده و در او مادهٔ شراره‌های دوزخ و گوگرد سوزنده‌های باطنی و آتش‌هایی که امروز پنهان‌اند باقی‌مانده و آنها را به عین‌الیقین مشاهده می‌کند که سراپرده‌های وجودش را فرا گرفته و کژدم‌ها و مارهای خودش قلبش را احاطه کرده‌اند، لذا تلخی شهوات دنیا را معاینه و مشاهده کرده و از خوها آزاررسان و عادات بدش آزار و اذیت می‌بیند و تمام افعال زشت و نتایج اعمالش به سویش برگردانده می‌شود، چنانکه حضرت‌صادق علیه‌السلام فرمود: انما هی اعمالکم ترد الیکم، یعنی: این همان اعمال شما است که به خودتان بازمی‌گردد؛ و فرمود: رب شهوة ساعة اورث حزناً طویلا، یعنی: بسا یک لحظه شهوترانی که اندوهی دراز در پی دارد؛ و حال انسان دردمند به این کیفر ـ به‌سبب هیآت زشت ـ مانند حال انسان پُرخوری است که در پرهیزکاری کوتاهی ورزیده است و شدت پُرخوری و قوّهٔ شهوت و ضعف معده‌اش موجب بیماری و دردهای سخت گردیده، این دردها از لوازم آن پُرخوری‌ها و شهوترانیها است که منجرّ به این بیماری‌ها و دردهای سخت شده است، نه اینکه آن پزشکی که او را دستور به پرهیزکاری داده است از وی انتقام می‌گیرد.

و از آن جمله اینکه: از زشت‌ترین اعتراضات بر حکما (که خطیب رازی کرده) آنکه: اینان چون قایل به «حُسن و قُبح» در افعال نیستند [1] ـ چنانکه

۱. یعنی حسن و قبح عقلی، گویم: این برآنان تهمت و دروغ است، هرگز اینان چنین نمی‌گویند، چگونه می‌شود که از عقل سخن می‌گویند و نفی حسن و قبح عقلی کنند؟ آری! چون حسن و قبح نزد آنان (متکلمان) به‌معنی موافقت غَرض و مصلحت و خلاف آن است، حکما به اعتقاد اینان نفی کنندگان غرض (در حسن و قبح)اند و چنین نسبتی به آنان می‌دهند، گویی که گویند: شایستهٔ حکیم است که قایل به چنین نباشد.

و چون این مسأله معرکه آرای اینان است در آن مقداری سخن می‌گوییم، گوییم: مردمان در حسن و قبح اشیاء اختلاف دارند که آن‌دو، شرعی‌اند یا عقلی؟ حکما و امامی مذهبان و معتزلیان معتقد به اوّلی‌اند و اشعریان به دومی؛ سپس معتزلیان باهم اختلاف دارند، پیشینیان آنان معتقداند که حسن و قبح افعال از جهت ذات آنها است نه به‌جهت صفاتی که در آنها است؛ و برخی از پیشینیانشان معتقداند که اثبات صفت حقیقی در حسن و قبح، مطلقا موجب آن می‌گردد؛ و ابوحسین این را در قبح معتقد است نه حُسن و گفته: در آن هیچ نیازی به صفت خوب نیست، بلکه نفی صفت زشت کافی است؛ و جبائی معتقد است حسن و قبح افعال از جهت وجود صفات حقیقی در آنها نیست، بلکه از جهت وجوه اعتباری و صفات اضافی می‌باشد و به ←

از آن جمله آنکه: اگر آنچه از گناهان که از انسان صادر و ظاهر می‌گردد و یا بدان‌ها اتصاف پیدا می‌کند ـ از رذایل و پستی‌ها ـ به قضای الهی واقع می‌شود و داخل در دایرهٔ قَدر او است ـ چنانکه خودتان بدین امر معترفید ـ وقوع این معاصی و گناهان از جانب او (تعالی) به ضرورت لازم و واجب است، انسان بخواهد و یا نخواهد، و چون وقوعش واجب و ناگزیر است، لذا شایسته واجب‌تعالی که کانون بخشش و احسان است نیست که بدین امر، گناهکاران را کیفر و عذاب کند و انسان ضعیف و ناتوانی را بر فعلی که صدورش از او ـ به‌گونهٔ اضطرار و ناگزیری ـ لازم و واجب است شکنجه نماید!! و این عمل خلاف اقتضای عدل و احسان بوده و بلکه ستم و دشمنی است و این امر بر خداوند متعال محال است، زیرا می‌فرماید: ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی، یعنی: خداوند به عدالت و نیکی کردن و بخشش به خویشان فرمان می‌دهد و از زنا و حرام و ستمگری منع می‌کند (۹۰ـ نحل).

پاسخ بنابر اقتضای قواعد حکما آنکه: خداوند از تمام جهانیان بی‌نیاز است و از طاعت نیکوکاران و معصیت گناهکاران مبرّاست، و آنچه که برنفس ـ پس از جدائیش از دنیا ـ وارد می‌گردد، بر کوتاهیهایش و آمیزش جوهرش به تیرگیهای دردانگیز و تاریکیهای آزاررسانِ وحشت‌زا می‌باشد، نه اینکه کیفرش از جانب انتقام گیرندهٔ خارجی باشد که شکنجه‌اش می‌کند و آزارش می‌دهد و از وی در افعالی که انجام داده انتقام می‌کشد، چنانکه عموم مردمان پندارند، چون کیفری را که در این جهان مشاهده می‌کنند، حاصل از اسباب خارجی می‌باشد، درحالی که امور اُخروی این‌گونه نیست، زیرا عقوبات و کیفر دادنها در آنجا از لوازم اعمال و افعال زشت و نتایج هیآت و شکل‌های تباه و مِلِکات پلید است [1].

۱. این معنی تجسّم اعمالی است که در شرع مقدس آمده، یعنی تکرار اعمال، منشأ حصول ملکات است و ملکات ـ به فرمان الهی ـ دارای خلاقیت‌اند، و این اتحاد مادّهٔ مَلکه و مَلک و فیض (جریان) آب وجود را که در جویها به مقدار خودشان روان است روشن می‌سازد. و نیز آشکارمی‌سازد که نور در شیشه‌ها، به رنگ آنها در می‌آید، و خلاصه آنکه ملکات را سایه‌هایی است مناسب آنها و صورتهایی است مشابه آنها، مانند صورت مورچه برای ملکهٔ حرص، و صور مارها و کژدم‌ها برای ملکهٔ مردم‌آزاری، و غیر اینها را هم بر اینها قیاس کن. و چه نیکو فرموده است (مولانا):

گر ز خاری خسته‌ای خود کِشته‌ای　　　ور حریر قز دری خود رشته‌ای «سبزواری»

اتفاقی ـ بدون دوام ـ ولی لازم است دانسته شود، این چیزی که ما در آن سخن داریم، عبارت از کمال اوّل و دوم است، نه آن چیزی که پس از آن‌دو، از کمالات می‌باشد، و اینکه دانسته شود: افراد انسان ـ از آن حیث که ماده‌اند ـ اقتضای کمال اول و دومشان این نیست که حکیمان و عارفانِ به خدا و ملکوت و آیات و روز رستاخیز او باشند، زیرا این در فطرت و نهاد بیشتر از مردمان نیست، بلکه در طبیعت گروهی مخصوص است که آنان درواقع نوع دیگری از مردم‌اند و مخالف غیر خودشان، و ما به این مطلب اشاره کردیم که انسان از حیث نشأهٔ نخستینش یک‌نوع است و از حیث نشأهٔ فطرت دوم از طینت سرّ و باطنش انواع فراوان است و هر نوع از آنان را کمالی است که بدان اختصاص دارند و سعادتی برای آن است و شقاوتی مقابلش، چنانکه بیان و شرحش در بحث معاد به‌زودی خواهد آمد.

ابن‌سینا در کتاب شفا گوید: بدان آن شرّی که به‌معنی عدم است، یا این است که به‌حسب امری واجب و یا سودمند نزدیک به واجب، شرّ است، و یا اینکه به‌حسب آن شرّ نیست، بلکه به‌حسب امری که در اوّل امکان‌پذیر است، شرّ می‌باشد که اگر پدید آید باید از کمالاتی که پس از کمالات دومین و به‌گونهٔ فضل و زیادی است باشد و هیچ اقتضایی از طبیعت ممکن در وی نباشد، و این بخش غیر از آن چیزی است که ما در آن سخن می‌گوییم، و این همان است که آن را استثنا کرده‌ایم و به‌حسب نوع، شرّ نیست، بلکه به‌حسب اعتباری زائد بر لازمِ نوع می‌باشد، مانند جهل به فلسفه و یا به هندسه و یا غیر اینها، برای اینکه این از آن جهت که ما مردمانیم شرّ نیست، بلکه به حسب کمال ـ برای اصلاح ـ است دراینکه فراگیر شود و آن را به‌زودی خواهی دانست، بلکه از آن‌جهت شرّ است که آن را اگر شخصی انسانی و یا شخص ـ خودش ـ اقتضا نماید، شخص اقتضایش کرده، نه از آن‌جهت که انسان و یا نفس است؛ بلکه از آن‌جهت که نزد او نیکویی آن ثابت شده و بدان اشتیاق ورزیده و مستعدِّ آن استعداد می‌شود، ولی پیش از این، انگیزه‌ای در بقای طبیعتِ نوع ـ یعنی برانگیخته شدنش به کمالات دومین که پس از کمال اوّل می‌باشد ـ (در وی) نبوده است، و چون نبوده است، در امری که اقتضای آن را داشته و در طبیعت بوده، عدم بوده (یعنی نبوده) است؛ پایان عبارات او.

احوال نفوس در آخرت نیز بر سه گونه است:

نخست: کاملان در دو قوّه (علمی و عملی) که در تحصیل و کسب کمالات حِکمی نظری و به چنگ‌آوری ملکات ارزشمند نظری به نهایت رسیده‌اند.

دوم: متوسطان در تحصیل آن دو قوّه‌اند، و اینان بنابر تفاوت مراتبشان در این امر ـ یعنی نزدیک بودن به‌طرف برتر و دور بودن از آن و تمایل به‌سوی پست‌تر ـ بیشتر و غالب‌تراند.

سوم: کسانی‌اند که در جهالات بسیط و مرکب به نهایت رسیده و غرق در پستی خوهایند، اینها از جهت شماره از دستهٔ دوم بسیار کمتراند و چون به مجموع دو بخش اوّلی نسبتشان دهی درنهایت کمی و حقارت‌اند؛ بنابراین صاحبان رحمت و سلامت را در هر دو نشأه غلبهٔ فراوانی است.

ابن‌سینا در کتاب اشارات گوید: قانع به این مباش که سعادت در آخرت یک‌نوع است، و قانع به این هم مباش که جز به‌واسطهٔ استکمال در علم، به سعادت دست نمی‌یازی، و اگرچه این نوعش را نوعی برتر قرار می‌دهد، و قانع بدین هم مباش که خطاهای پراکنده پناهگاه نجات را نابود می‌کند، بلکه نوعی از جهل است که هلاکت سرمدی و ابدی می‌آورد، و تنها نوعی از رذالت و پستی و حدّی از آن است که در معرض عذاب قرار می‌گیرد و آن در اشخاص بسیار کمی است، و به آن‌کس که نجات و رهایی را منحصر در شماری چند می‌کند و از صاحبان جهل و خطا تا ابد مصروف می‌دارد و رحمت الهی را بسیار فراخ می‌خواهد، گوش فرا مدار؛ پایان سخن او.

گویم: این سخن و آنچه پیش از این گفته، اگرچه با ظاهر بعضی روایات منافات دارد، ولی اندیشهٔ در اصول ایمانی و قواعد عقلی، قطعیت می‌آورد که بیشتر از مردمان در آخرت، لازم است که از اهل سلامت و نجات باشند؛ و صاحبان معرفت و کشف را اسلوب دیگری از تحقیق در این مقام است که بیانش به‌زودی باخواست الهی خواهد آمد.

با اینکه برهان «لِمّی» بر این مطلب اقامه شده که آفرینشِ هر نوع طبیعی از افاضهٔ الهی است و تربیت نظام لازم است به‌گونه‌ای باشد که تمام آحاد و افراد آن نوع و یا اکثر آنها را به کمال خاص خودشان ـ بدون مانع و مزاحمی ـ برساند، مگر به شکل نُدرتِ

امکان‌پذیر نیست باقی میماند.

اگرگویی: چرا آتشی را که یکی از انواع این بخش است به‌گونه‌ای پدید نیاورد که هیچ شرّی لازم آن نباشد؟

مانند این است که گویی: چرا آتش را غیر آتش قرار نداد؟ و از محالات است که آتش را غیر آتش قرار دهد، و از محالات است که آتش، آتش باشد و با پیراهنِ پارسایی برخورد کند و هیچ مانعی از سوزاندن وجود نداشته باشد، نسوزاند.

از آن جمله آنکه: شما چنین پنداشته‌اید که در عالم، خیر فراوان است و شرّ، اندک است، درحالی که ما وقتی در انواع موجودات نظر می‌افکنیم می‌بینیم که انسان از همه شریف‌تر و برتر است، و چون به بیشتر از افراد انسان نظر می‌کنیم می‌بینیم که شرور بر آنان غالب است، از قبیل افعال ناپسند و اعمال زشت و خوها و ملکات تباه و فاسد و اعتقادات باطل، خلاصه آنکه غالب بر آنان پیروی شهوت و غضب ـ به‌حسب قوّهٔ عملی ـ و جهل مرکب ـ به‌حسب قوّه نظری ـ می‌باشد، و این‌دو اَمر در رستاخیز زیان‌رسان و آزاردهندهٔ نفس و موجب شقاوت و بدبختی در آخرت بوده و مانع از سعادت و نیکبختی اخروی می‌باشند، بنابراین شرّ، بر این نوعی که نتیجه آخرین و غایت برتر از وجود این موجودات و ایجاد عالم عناصر و ارکان است غالب می‌باشد؛ اما بهره‌مندی به شهوت و بیهوده‌کاری که سعادت دنیوی است ــ و در مقام تحقیق شقاوت است ـ نسبت به آنچه که آنان را از سعادت حقیقی محروم می‌سازد و در مقابلش آتش دوزخ و عذاب دردناک را به‌دست می‌آورند بسیار اندک می‌باشد.

از این اشکال پاسخ داده شده که: حالات مردمان در آخرت مانند حالاتشان در دنیاست، و حالاتشان در نشأهٔ نخستین بر سه‌گونه است:

نخست: کسانی‌اند که در نیکویی و درستی به نهایت رسیده‌اند.

دوم: کسانی‌اند که در آن‌دو (نیکویی و صحت) حدّ میان را دارند، و اینان بیشترینانند ـ با تفاوتشان در درجات میانی ـ .

سوم: کسانی‌اند که در نقصان به نهایت رسیده و به انواع زشتی‌ها و بیماری‌ها و آفات مبتلا می‌شوند، و اینان کمتر از کسانی‌اند که در حدّ میانی‌اند، و چون اینان را به مجموع دو بخش اوّلی نسبت دهی، نسبت به ایشان درنهایت کمی و حقارت‌اند؛

خفاگاههای امکان و پنهانیهای عدمِ خالص باقی مانده و سالکان الهی را امکان سفر به‌سوی خداوند متعال و بازگشت بدو ممکن نبود، درحالی که فرموده: کمابدأنا اول خلق نعیده، یعنی: چنانکه خلقت را از اوّل پدید کرده‌ایم اعادهٔ آن نیز کنیم (۱۰۴ ـ انبیا).

و هرکس در حکمتِ مرگی که همگان آن را از بدترین انواع شرّ بر می‌شمرند اندیشه نماید خواهد دانست در آن خیر بسیار است که به مرده و غیر مرده می‌رسد و هیچ نسبت شرّی بدان نیست؛ اما آنچه از خیر که به غیر مرده می‌رسد: اگر مرگ از میان برداشته شود کار بر مردمان مشکل شده و مکان‌ها تنگ می‌گردد، به‌طوری که امکان نفس کشیدن برایشان نمی‌ماند، تا چه رسد به حرکت و خوردن و آشامیدن، در این‌صورت آن را که زنده فرض کرده‌ای، حالش از مرده بدتر است؛ اما خیری که به مرده می‌رسد: رها شدنش از این وجود دنیایی که در معرض آفات و رنج‌ها قرار گرفته می‌باشد و بازگشت و سرانجامش به رحمت الهی ـ چنانکه به‌زودی این مطلب را با خواست الهی بیان خواهیم داشت ـ .

۶
فصل
در دفع پندارهایی که از جانب مردمان در مسألهٔ خیر و شرّ واقع شده است

از آن جمله اینکه: بخش دوّمی که در آن، خیر غالبِ بر شرّ است؛ چرا از جانب باری‌تعالی به‌گونه‌ای پدید نیامده است که اصلاً شرّی نباشد تا آنکه تمام موجودات خیرات محض باشند؟

پاسخ داده شده که: اگر چنین بود، باید شرّ، غیر از نفس خودش باشد، چون این امر ـ در این بخش از وجود ـ غیرممکن است و آن، در وجود مطلق امکان‌پذیر است، به‌واسطهٔ امکانش در نوع و نظم نخستین از وجود، زیرا از مدبِّرِ نخستین که فیض بخش بر اشیاء است، صور عقلی مجرد ـ به کلّی ـ و صور نفسی متعلق که گونه‌ای از تعلق دارند، و طبایع آسمانی که دارای مقداراند و از تباهی و زیان‌رسانی به دوراند افاضه می‌شود، و این نوع دوم که وجودش جز با آمیزش با قوا و اَعدام و اضداد

شیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید: اگر در این عالم به آثار رحمت الهی نظرافکنی شگفتیها مشاهده کنی، یعنی رحمت الهی چون جایز نیست که در مرزی بایستد و آن سوی آن امکان نامتناهی باشد، هیولا که دارای قوّهٔ قبول نامتناهی است پدید آمد ـ آنچنان که مبادی، دارای قوّهٔ فعل نامتناهی‌اند ـ و نیز برای تجدّد فیض، ناگزیر از تجدد اَمری دیگر بود، از این‌روی اشخاص فلکی گردنده، برای اهدافی بلند پدید آمدند که آنها را استعدادی نامتناهی در پی است که منضم به فاعلی نامتناهی و همین‌طور قابلی نامتناهی گشته و دروازهٔ نزول برکات و ریزش خیر دائم در ازل و ابد گشوده گشت و هر قابلی را به‌حسب استعدادش فیض حاصل آمد، برای اینکه مبدأ بخشنده را هیچ تغییری در وی نیست، اگر مورچه را استعداد قبول نفس برتر بود ـ چنانکه انسان راست ـ از فیض عقل فیّاض در آن حاصل می‌گشت.

و چون شریف‌ترین و برترین چیزی که به هیولا تعلق می‌گیرد نفس ناطقه است، و خروج همهٔ ممکن‌ها در آن (هیولا) ـ یک‌باره ـ با کالبد و بدون کالبد جایزنیست، لذا به‌حسب ادوار و اکوار و استعدادات، از فیضِ بخشندهٔ آن ـ زمانی پس از زمان دیگر ـ نفوسی حصول پیدا می‌کنند که چون به کمال رسیدند به سوی پروردگارشان بازگشت می‌نمایند؛ پایان سخن او.

پس روشن و آشکار شد که «بی‌نهایت» در اشخاص و نفوس ـ آن‌چنانکه عنایت ازلی آن را اقتضا کرده ـ از ضرورتش وقوع استحاله و دگرگونی و تضاد در عالم کون و فساد می‌باشد، و اگر تضاد نبود، کون و فساد جایز نبود، و اگر کون و فساد نبود، نه وجود اشخاص نامتناهی، و نه آنچه که برتر از آنها است ـ یعنی نفوس نامتناهی حیوانی ـ و نه آنچه که برتر از دو قبلی‌اند ـ یعنی نفوس نامتناهی نطقی ـ امکان‌پذیر نبود، و ضد هم بودن بعضی از صورت‌ها و کیفیت‌ها با بعض دیگر را دانستی که به‌واسطهٔ فعل فاعل نیست، بلکه از لوازم وجود قَدری مادّی ایشان، و از ضرورت تفاعل (تأثیر متبادل بین دوچیز) بین آنها است تا آنکه اعتدال پیدا شده و بدان، کمال تضادشان حصول پیدا کند، پس درست است که اگر تضاد نباشد، دوام فیض از مبدأ بخشنده جایز نبوده و درنتیجه جود و کرم الهی باز ایستاده و عالم عنصری از قبول حیاتی که بدان رسیدنِ به هدف و مقصود حاصل می‌گردد تعطیل شده و بیشتر آنچه که امکان‌پذیر بود در

می‌سازند نمی‌باشند، و منبع و کانون تفرقه و جدایی همان مادّه است، چنانکه منبع و کانون وجود مادّه، امکان است، برای اینکه صدور مواد جِرمانی از عقول فعّال، فقط از جهت امکانات و نقصانات آنها است، نه از جهت وجوب وجودات و کمالاتشان، بنابراین هیولا منبع و کانون شرور و نقص است و همان‌گونه که دانستی، گزیری از وجودش نیست.

محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) قدس‌سره در شرح کتاب اشارات در شرح این بیان ابن‌سینا: هر چیزی که لازم او است با واسطه و یا بی‌واسطه منتهی بدو می‌شود ـ منتهی شدنی واجب و لازم ـ به عینه قَدر او است که عبارت از تفصیل قضای اوّل وی می‌باشد، چون هرچه که لازم و واجب نشده ـ همان‌گونه که دانستی ـ (واجب و لازم) نمی‌باشد؛ چنین گوید: در توضیح و تقریر سخن او گویم: تمام صور موجودات کلی و جزئی که پایانی ندارند، از آن حیث که معقول‌اند در عالم عقلی ـ به ابداع اول تعالی که آنها را واجب ساخته ـ حاصل‌اند، و چون ایجاد آنچه از آنها که به مادّه تعلّق دارد، در مادّه به‌گونهٔ ابداع ممتنع بود، زیرا مادّه آمادهٔ قبول دو صورت را باهم نداشت ـ چه رسد به آن‌همه صورت ـ وجود و کرم الهی اقتضای تکمیل مادّه را به‌واسطهٔ ابداع آن صورت‌ها در آن، و بیرون کشیدن آنچه که در آنها بالقوّه ـ از قبول آن صور به فعلیّت ـ است داشت، به ظرافت حکمتش، زمان انقطاع ناپذیری را در دو طرف مقدَّر فرمود که در آن زمان، این امور از قوه به فعل ـ یکی پس از دیگری ـ خارج شوند و صورت‌ها در آن زمان، در مواد خودشان موجود گردند و مادّه بدان‌ها کامل گردد.

و چون این بیان شد بدان که قضا عبارت است از وجود تمام موجودات در عالم عقلی ـ مجمل ـ به‌گونهٔ ابداع، و قَدر عبارت است از وجود آنها در مواد خارجیشان پس از حصول شرایطشان ـ مفصل ـ یکی پس از دیگری، چنانکه در قرآن آمده است: و ان من شئی الاعندنا خزائنه و ما ننزله الاّ بقدر معلوم، یعنی: هیچ‌چیزی نیست مگر آنکه خزانه و اَصل آن نزد ما است و ما آن را جز به مقدار معلوم فرود نمی‌آوریم (۲۱ ـ حجر) و جواهر عقلی و آنچه با آنها است، در قضا و قَدر ـ یک‌باره به دو اعتبار ـ موجودند، و جواهر جسمی و آنچه با آنها است در آن‌دو ـ به دو بار ـ موجوداند، پایان سخن او.

پس قوایی که به ذات خود فعّال‌اند محال است که افعال ضد یکدیگر داشته باشند، و یا اینکه وجودشان حصول پیدا کند و آنها فعلشان را انجام ندهند، و از محالات است که آتش اهداف و اغراضی را که مقصود است انجام دهد و اگر با بدن انسان برخورد کرد نسوزاند، و یا اینکه شمشیر اهداف و اغراضی را که مراد است انجام دهد ولی عضو انسانی را اگر با آن برخورد کرد قطع نکند، پس گزیری نیست از اینکه هدفِ سودمند در وجود این اشیاء، پیرو آفاتی است که از آنها در بعضی مواد عارض می‌شود، ولی امرِ بیشتر و امرِ دائم، خیر است که مراد از آن در طبیعت همان است.

اما امرِ بیشتر آنکه: بهره‌وران از آتش مثلاً، بیشتر از زیان رسیدگانند، و زیان رسیدگان نیز مدت زمانی که در آن زمانها در پناه سلامتی و امانِ از سوختن بودند بیشتر از زمانِ زیانشان می‌باشد.

اما امرِ دائمی آنکه: انواع فراوانی است که جز با وجود چنین آتشی حفظ نمی‌شوند، لذا در ارادهٔ ازلی و عنایت نخستین نیکو و پسندیده نبود که منافع و سودمندی بیشتر و خیرات دائم را برای عوارض شرّ بسیار اندک رها کند، بنابراین حکمت الهی اقتضای آن کرد خیرات نوعی را که پیوسته و دائم فرو می‌ریزد، و منافع بیشتر را به‌جهت شروری اندک در امور شخصی که نه دائمی است و نه بیشتری، رها نکند، پس خیر، «مقضّی بالذات» است و شرّ، «مقضّی بالعرض» [۱].

بدان که این نوع از شرِّ وجودی در عالم قضای الهی که عبارت از وجود تمام اشیاء به صورت عقلیشان می‌باشد یافت نمی‌شود، چون آنها از مادّه و نقایص مادّه خالص و خالی‌اند، بنابراین آتش عقلی، هیچ شرّی در آن نیست، و همین‌طور آب عقلی و انسان عقلی و اسب عقلی و شیر عقلی و همین‌طور دیگر صور عقلیِ اشیاء دیگر، هیچ شرّی در آنها نیست، بلکه تمامشان خیر محض‌اند، بلکه شرور در عالَم قَدر، که تفصیل صورت‌های عالَم قضاء و تجسّم یافتن آنها و اندازه پیدا کردنشان به مقدار معلوم است یافت می‌شود، و این وجود جسمانی خالی از تضاد و تمانع (بازداشتن یکدیگر) که موجب تفرقه و تکثیرند و آن جمعیت و وحدت و یگانگی را معدوم

۱. توضیح این‌دو اصطلاح را پیش از این درجای خودش با شواهد بسیار در پانویس بیان داشتیم، هرکس از خوانندگان عزیز که خواهان است بدانجا مراجعه کند. «م»

ممکنات به‌هم مشابهت داشت، تمام انواع یک نوع بود و ماهیاتشان یک ماهیت، پس همان‌طور که ماهیات انواع ـ به‌واسطهٔ حقایقشان ـ متفاوت‌اند، همین‌طور هویات اشخاصی که تحت یک نوع‌اند متفاوت می‌باشند.

خلاصه آنکه ابداع، موجب نقصان مبدَع (آفریده شده) از مبدِع (آفریدگار) می‌شود، وگرنه هیچ یک از آن‌دو ـ از آن‌جهت که یکی مبدع است و دیگری مبدِع ـ سزاوارتر از عکس قضیه نمی‌باشد، بنابراین از ضروریات است که هیچ ممکنی از نقص و نارسایی خالی نباشد، و نیز از ضروریات است که نقص در عالم نفوس، بیشتر از عالم عقول باشد، و در عالَم طبایع بیشتر و فراوان‌تر از آنچه در عالم نفوس است باشد، و در عالم عناصر بیشتر و شدیدتر از آنچه در عالم افلاک است باشد، و همین‌طور تا آنکه منتهی به مادّه‌ای مشترک شود که در آن هیچ خیّریتی جز قوّه و استعداد برای قبول اشیاء نباشد، و به‌زودی خواهی دانست که آنها اگرچه در ذات خودشان به نهایت پستی و شرّیت رسیده‌اند، ولی وسیله‌ای برای حدوث و پدید آمدن تمام خیراتند، و اینکه وجود، به‌سبب آنها بازگشت به کمال ـ پس از نقص ـ و به شرف ـ پس از پستی ـ داشته و از نشیب به فراز بَر می‌شود، و این مادّه همان‌طور که قابلِ صورت است، قابل عدم هم می‌باشد، و آن را این امکان نیست که تمام صور را بپذیرد و نه‌اینکه اَعدام و مقابلات آنها را قبول کند.

بنابراین گوییم: شروری که از باب اَعدام و نقصانات و نارسائی‌های در نهاداند، ثبوت آنها این نیست که فاعلی آنها را انجام می‌دهد، بلکه بدان جهت که فاعل آنها را انجام نمی‌دهد، و اینها چیزهایی‌اند که با قیاس به چیزی دیگر خیر نیستند، اما شروری که ملحق به اشیاء می‌شوند، آنها در نفس خودشان خیرات‌اند و با قیاس به بعضی اشیاء شروراند، مانند وجود آتش و آب و شمشیر و نیزه و درّنده و افعی و غیر اینها از موجودات، و مانند وجود غضب و شهوت و جُربزه (زیرکی و فریب) و شیطنت و غیر اینها از صفات، و مانند وجود کتک زدن و زخمی کردن و کشتن و غیر اینها از افعال که دو سبب دارد: سببی از جهت مادّه است، چون مادّه قابل صورت و عدم است و ممتنع است که قابلِ متقابلات نباشد، و سببی از جهت فاعل، زیرا لازم است که او فعلِ خاص خود را ـ وقتی برخورد با مادّه‌ای که قابل فعل او است کرد ـ انجام دهد.

می‌باشد، اگرچه از لوازم وجود عقلی آنها ـ چنانکه بدان اشاره شد ـ نمی‌باشد؛ و لوازم وجودات ـ مانند لوازم ماهیات ـ غیرِ مجعولِ بالذات‌اند، پس مجعولِ با لذات در این انواع، نفس وجودات آنها است نه نارسائی‌ها و کمبودهای ذاتی آنها ـ چنانکه بیانش گذشت ـ و قبول آنها مر تضاد را از آن نارسائی و نقایصی است که لازم ذات آنها ـ نه به جعل جاعل ـ می‌باشد، و چنانکه امکان ندارد که فاعل، شکل‌های کروی در هم فشردهٔ تنگاتنگ را بدون خلل و رخنه‌ای قرار دهد، ولی این کار در چهار و شش پهلوها و آنچه بدان‌ها منتهی می‌شود ـ مانند مثلّث سه‌پهلو برابر ـ امکان‌پذیر است، همین‌طور فاعل را آن امکان نیست که اصول موجودات را غیر متضاد قرار دهد.

۵
فصل
در چگونگی دخول شرور در قضای الهی

دانستی که ماهیات ممکنی را در امکان و نیاز وجودی‌شان به موجِد و پدیدآورنده سبب و علّتی نیست، و نه برای اینکه وجودشان نارساتر از وجود تمام واجبی است و نه اینکه مادّهٔ موجودات از حیث صور باهم تضاد دارند و نه اینکه دو ضد، تباه‌کنندهٔ یکدیگراند و نه به‌جهت اینکه آتش، سوزاننده و دریا غرق کننده، و نه اینکه فرو رفتهٔ در شهوات و لذات دنیا به آتش دوزخ سوخته می‌شود و از بهشت و نعمت‌های آن محجوب و پوشیده می‌شود علّت و سببی می‌باشد، بلکه اینها لوازم ضروری‌اند که به‌واسطهٔ جعل جاعل نمی‌باشند، بلکه مجعول، ملزومات آنها ـ که از جملهٔ خیرات‌اند ـ می‌باشند، بنابراین بسیاری از غایات کمالی برای بعضی از اشیاء، زیانمند و یا تباه‌کننده بعضی از آنها می‌باشند، چنانکه غایت قوّهٔ غضبی، برای قوّهٔ ناطقه زیان‌آور است.

و پیش از این در علم کلّی از مباحث علّتِ غائی، ضروراتی را که لازم غایات ذاتی‌اند دانستی، لذا این شرور، از لوازم غایات خیریّت‌اند، مانند امکاناتی که لازم هویات‌اند، و نقصان‌های ضروری وجودات و نقصان‌های وجودی از رتبهٔ وجود اول (تعالی)، متفاوت‌اند، زیرا نقصان جسم از درجهٔ واجب، از نقصان نفس بیشتر است و نقصان حسّ، از درجهٔ عقل اوّل بیشتر از نقصان خیال است، پس اگر نقصان، در تمام

کمتر از افرادی که سالم و رهای از این شرور و آفاتند می‌باشد، و در اوقاتی کمتر از اوقاتی که سالم و سلامت از آن شرور و آفاتند می‌باشد.

۴
فصل
در اینکه تمام انواع شرور از بخش‌های بیان شده جز در عالم کون و فساد ـ به‌سبب وقوع تضادّ در آن ـ یافت نمی‌شود

و این بدان‌جهت است که پیش از این دانستی: شرّی که ما در آن سخن می‌گوییم و مصطَلح شده است عبارت است از عدم ذات و یا عدم کمال برای ذات، اما اینکه نوعی از آن از جهت مرتبه و مقام پائین‌تر از نوع دیگر و یا از حیث درجه در حد نفسش از آن پست‌تر است، این دربارهٔ آن (نوع) شرّ به حساب نمی‌آید، زیرا پائین‌تر بودن عقل از واجب‌تعالی و پست‌تر بودن نفوس از عقول و همین‌طور افلاک از ستارگان و طبیعت از نفس، از شرور شمرده نمی‌شود، بنابراین شرّ در عالم افلاک و آنچه در آنها و هرچه که فوق آنها است اصلاً یافت نمی‌شود، بلکه فقط در آنچه که در زیر آسمان و در عالم کون و فساد و مادّهٔ موجودات عنصری است یافت می‌گردد.

و آنچه که در آن (زیر آسمان) از انواع شرور که واقع می‌شود، نسبت به خیراتی که در آن واقع می‌گردد بسیار اندک است، و منشأ و اَصل این وقوع عبارت است از قبول آنها مر تضاد را که موجب کون و فساد می‌گردد، زیرا اگر تضاد نباشد، حدوث حادثات و پدیده‌های نو و تازه که به‌سبب دگرگونی‌ها پدید می‌آیند و برانگیزندهٔ استعدادانند جایز نمی‌باشد، و همین‌طور وجود نفوس و اشخاص نامتناهی نیز جایز نمی‌باشد، و نفوس جز در مقام حصول کالبد و استعدادات مادّه‌شان برای تعلّق نفس بدان‌ها (مادّه‌ها) تحصّل پیدا نمی‌کنند، و این جز با تأثیر متبادل کیفیات متضاد حصول پیدا نمی‌کند، پس تضادِّ حاصل در این عالم، سبب دوام فیض بوده و نسبت به نظام کلّی خیر است و نسبت با اشخاص جزئی شرّ می‌باشد، جز آنکه تضادی که سبب کون و فساد است به‌واسطهٔ جعل جاعل نمی‌باشد، زیرا متضاد بودن کیفیات ـ مانند گرمی و تری و خشکی و امثال اینها ـ از لوازم ماهیات آنها ـ به‌حسب وجود خارجی مادّی آنها ـ

بخش دوم آن موجودی است که در او خیر بسیار با شرّ کم است، وجود این بخش نیز از او (مبدأ اعلا و برتر) لازم و واجب می‌شود، برای اینکه رها کردن و ترک او به‌جهت شرّ اندک آن، ترکِ خیر بسیار است، و ترک خیر بسیار، شرّ بسیار است، لذا ترک آن جایز نیست، پس ایجاد آن از جانب فاعل خیرات و مبدأ کمالات لازم و واجب می‌آید؛ و مثال این بخش، موجودات طبیعی‌اندکه امکان وجودشان بر کمالی که درخورشان است امکان‌پذیر نیست، جز آنکه گاهی به‌حسب برخوردها و به‌هم کوفتن‌های اتفاقی که عارض آنها می‌شود، غیر خودشان را از کمالاتشان مانع شده و یا کمالی را از غیر خودشان محو و نابود می‌سازند، مانند آتشی که کمالش در گرمی بخشیدن و سوزاندن است و بدان مصالح و منافع بزرگ بسیاری حاصل می‌آید؛ ولی گاهی سوزاندن خانه دوستی از دوستان خدا و لباس پیغمبری عارض آن می‌گردد؛ و همین‌طور آبی که کمالش در سردی و تری و روانی است، گاهی شهری را فرا می‌گیرد و افراد را به هلاکت می‌اندازد، و همین‌طور زمین و هوا و باران و اَبر و غیراینها از موجودات طبیعی.

این بخش از موجودات ممکنی، در آنچه که در آن دگرگونی و کون و فساد است می‌باشند، ولی اگر حال شخصی را که از یکی از این عناصر چهارگانه زیان دیده بررسی کنیم و حال بهره‌وریش را از هر یک از اینها در طول عمرش رسیدگی کنیم می‌بینیم که این مقدار اندک از زیان، در مقابل آن سود فراوان چیز قابل توجهی نبوده و بسیار اندک می‌باشد؛ و چون کار در یک فرد از اشخاص زیان رسیده چنین است، حال در نسبت آن زیانِ اندک به بهره‌ور شدن تمام افراد نوع انسان و حیوان و غیر آنها چگونه خواهد بود؟ و همین‌طور داروها و غذاهای نباتی که گاهی زیان می‌رسانند، و نیز حیوانات ـ که در نفس خود خیراند ـ ولی گاهی به‌حسب برخوردهای اتفاقی، منتهی به زیان غیر خود از حیوانات دیگر می‌شوند، مانند مارها و کژدم‌ها و درندگان و غیر اینها؛ و همین‌طور است انسان مستعد و آمادهٔ پذیرش کمالات نفسانی و عقلی و خیرات گمانی و حقیقی، گاهی به‌سبب اموری اتفاقی، اعتقادات و گرایشهای تباه و فاسد پیدا کرده و جهل‌های مرکّب و خوهای زشت و اعمال پلید و ارتکاب گناهانی بزرگ عارضش می‌گردد که در معاد و رستاخیز باعث زیان او می‌گردد، ولی این شرور در افرادی اندک،

به کمال نمی‌رسند؛ و مثال دومی: حصول سرمای شدید برای گیاه است که در وقت خودش موجب کمال آن می‌باشد، درحالی که استعداد خاص آن، و آنچه از صورت کمالی را که در پی دارد فاسد و تباه می‌سازد.

۳
فصل
در اقسام احتمالاتی که موجود از جهت خیر و شرّ دارد

روش حکما به این جاری شده است که موجودات ممکنی را در آغاز احتمال به پنج قسمت عقلی تقسیم می‌کنند: موجودی که تمامش خیراست و اصلاً شرّی در او نیست؛ و موجودی که در او خیر بسیار ـ با شرّ کم ـ است؛ و موجودی که در او شرّ بسیار با خیر کم است؛ و موجودی که در او خیر و شرّ مساوی است؛ و موجودی که شرّ مطلق است و اصلاً خیری در او نمی‌باشد؛ سه بخش آخری اصلاً در عالَم وجود ندارند، و از این پنج بخش گفته شده تنها دو بخش آن وجود دارد.

بخش اوّل آن موجودی است که تمامش خیر مطلق است و اصلاً شرّی در او نیست؛ آنها اموری‌اند که از حیث وجود، تامّ و تمام واقع شده‌اند و هرچه که سزاوار و شایستهٔ آنها است ـ به امکان عام ـ در فطرت و نهادِ اَصلیِ اَوّلیِ آنها حاصل می‌باشد و آنچه که درخور آنها نیست ـ نه در آغاز وجود و نه پس از وجود ـ با آنها آمیزش ندارد، چون آنها از تمام وجوه بالفعل‌اند؛ آنها عقول مقدس و کلمات اللّٰه تامّات‌اند که نه پایان می‌پذیرند و نه کاستی می‌یابند؛ و پس از آنها ـ از گروه آنها ـ نفوس آسمانی‌اند، زیرا آنها اگرچه برخی از امور درشان بالقوّه می‌باشد، ولی به ذات خود مستکفی و خودکفا هستند و مقوِّم ذاتشان در خروجشان از قوّه به فعل، مانع رسیدن از نقص به کمال ممکن نیست؛ و همین‌طور گروهی از نفوس کامل انسانی ـ وقتی که به سابقان مقرَّب و پیشینیان ملحق می‌شوند ـ آنان نیز از این بخش می‌شوند؛ پس وجود این بخش، از مبدأ اعلا و برتر لازم و واجب می‌شود، زیرا چون خیر محض است، محققاً خیر انجام می‌دهد، و پیش از این وجود عالم عقلی را از راه براهین و از راه قاعدهٔ امکان اشرف و امکان اخس دانستی که وجود اشرف و برتر، پیش از وجود اخس و پست‌تر می‌باشد.

نمی‌دهد، بلکه این را به جهت عشقش به ذات خودش و شوق رسیدن به کمالات خودش انجام می‌دهد.

خلاصه هرکس که راه عرفای الهی را در این مقام می‌پیماید سزاوار است که عشق موجودات را بر ترتیب و نظامی مرتب بدارد که هر عشقی نسبت به پائین‌تر، منتهی به عشقِ به بالاتر ـ به‌گونه‌ای تمام‌تر و کامل‌تر ـ گردد، و همین‌طور ادامه پیدا کرده تا منتهی به عشق واجب‌الوجود شود، تا این مطلب لازم آید که: تمام موجودات عاشق او و مشتاق رسیدن به اویند، و نیز ناگزیر باید هر عشق به بالاتر، عشق به پائین‌تر هم باشد، البته نه به‌گونهٔ قصد و استکمال، بلکه به‌گونهٔ طُفیلی و تراوش و همسایگی.

بنابراین چون تمامِ جسم به طبیعت است، از این‌روی عاشق تمام خودش که عبارت از طبیعت است می‌باشد، و تمام طبیعت به‌واسطهٔ نفس تدبیرکننده‌اش است، از این‌روی عاشق آن است، و تمام نفس به‌واسطهٔ عقل است، از این‌روی عاشق آن است، و تمام عقل ـ و بلکه تمام موجودات ـ به واجب تعالی است، از این‌روی عقل عاشق او است و تمام موجودات بدو تمامی می‌یابند، بلکه او در وحدت خودش تمام اشیاء است، و او به ذات خودش مبتهج و مسرور است ـ نه به‌غیر خود ـ چون غیری وجود ندارد، همتا و شریکی ندارد و همو عزیز قهار و غالب است: و هوالقاهر فوق عباده، یعنی: وی مقتدر و بالادست بندگان خویش است (۱۸ ـ انعام) والله من ورائهم محیط، یعنی: و خداوند به اطرافشان احاطه دارد (۲۰ ـ بروج) بنابراین در عشق او مر ذات خودش را عشق او به تمام موجودات درنوردیده شده است، همچنان که در علم او به ذاتش، علم به تمام موجودات درنوردیده شده است، و پیش از این در مباحث علم چگونگی این درنوردیدن ـ به‌گونه‌ای که هیچ رخنه‌ای در وحدت حقیقیش پیدا نشود ـ گفته آمد، بنابراین تمام اجرام علوی و سفلی در تحت شوق نفوس به ذاتشان و به کمالات عقلیشان درنوردیده شده‌اند، و همین‌طور شوق نفوس به ذات و کمالات ذاتشان، تحت عشق عقول به مبداء اعلاشان درنوردیده شده است، و عشق عقول به مبداء اعلاشان تحت بها و درخشش نور اوّل تعالی و خیراتمّ و جمال اعظم و جلال برتر درنوردیده شده است، چون بازگشت همگان بدو است و او غایت تمام موجودات می‌باشد.

۱۷
فصل
در بیان روشی دیگر در سریان معنی عشق در تمام اشیاء

بدان که فلاسفهٔ پیشین در این مطلب گونه‌ای دیگر ـ یعنی لِمّی که عمومی است ـ بیان داشته و گفته‌اند: تمام هویّات و موجودات، همان‌گونه که وجودشان از خودشان نیست؛ بلکه از علّت‌های فیاضشان است، همین‌طور کمالاتشان هم مستفاد از آن علّت‌ها است، و چون آن علّت‌ها قصد ایجاد چیزی از معلولات خویش و نیز چیزی از کمالات آنها را ندارند، و عالی را به سافل و به کمالات پائینی‌ها هیچ توجهی نمی‌تواند باشد، در حکمت الهی و عنایت ربّانی و نیکویی تدبیر و خوبی نظام لازم آمد که در هر موجودی عشقی وجود داشته باشد تا بدان عشق، حافظ آنچه از کمالات درخورِ خود که حاصل کرده است، و مشتاق به‌دست آوردن آنها ـ هنگام نداشتنشان ـ است باشد، و این خود سببی است برای نظام کلّی و نکویی ترتیب در تدبیر جزئی، و این عشقِ موجود در هر یک از افراد موجودات، واجب است که لازم آنها، و جدا نشدنی از آنها باشد، چون اگر حدا بودنش از آنها جایز باشد، نیازمند به عشق دیگری خواهند بود تا حافظ عشق اوّلی که فرض شده بود بدان، کمال وجودشان ـ نزد وجود او ـ حفظ می‌شود و هنگام نبودنش بدو بازگردانیده می‌شود باشد، و این عشق، اگر لازم نباشد نیاز به عشق دیگری پیدا شده و تسلسل پدید آید، و اگر لازم باشد، یکی از دو عشق بیهوده و معطل می‌گردد، و این محال است، پس دانسته شد که عشق در تمام موجودات و اجزای آنها ساری و جاری است.

این آن چیزی بود که گفته‌اند و نیکو است، ولی آنچه را که ما بدان اشاره کرده‌ایم نکوتر و استوارتر است، و لِمیّت در آن تمام‌تر است، چون ما اشاره کردیم که: وجود در تمام اشیاء یک حقیقت است و به تمامی و ناتمامی متفاوت است، و اینکه معلول، از سنخ حقیقت علّت است، و علّت، تمام معلول است، و نیز ثابت شده که وجود، خیر و لذیذ است، پس هریک عاشق ذات و کمال ذاتش می‌باشد، ولی کمال ذاتش به علّتش تمامی می‌یابد، و چون کمال ذاتش بدانچه که به‌عینه علّت و افاضه‌کنندهٔ وجودش است تمامی می‌یابد، در این صورت علّتِ وجودش اگرچه قصد و توجهی به

معلول خودش ندارد و به‌واسطهٔ بلندی شأنش از ذات معلول ملتفت بدو نیست، ناگزیر عاشق نفس خود و مُرید ذات خودش است، و ذاتش به‌عینه همان کمالِ معلول و تمام آن است و معلول، از لوازم این تمام بودن است که به‌عینه ذات معلول می‌باشد، بدین جهت است که هر معلولی به عشق علّتش حفظ می‌گردد و هر پائینی و سافلی به عشق آنکه بالای او است انتظام می‌یابد [۱]، و اگر بین عالی و سافل این‌گونه از ارتباط نبود، موجودات محفوظ نمانده و نظام بر این شکلِ از تمامی باقی نمی‌ماند، بلکه نظام مختل و آشفته شده و فساد و آشوب و بی‌نظمی بر آن وارد می‌گشت.

پس ثابت شد برای نظام عالم، تنها عشق هریک به ذات خودش کافی نیست، و نیز برای نظام، عشقش به کمال ذاتش ـ اگر این کمال به‌واسطهٔ وجود علّتش نباشد ـ کافی نیست تا آنکه عشقش به کمال ذات و تمام آن، به‌عینه عشق به علّت خود که بخشندهٔ ذاتش است باشد، و نیز جایز نیست که موجِد نفس خودش باشد، وگرنه تقدمش برنفس خودش لازم می‌آید، زیرا هیچ معنایی برای حفظ، جز ادامه و باقی نگهداشتن نمی‌باشد و موجود ممکن، همان‌گونه که در حدوثش نیازمند به علّت ـ که غیر او است ـ می‌باشد، همین‌طور در بقایش هم نیازمند به علّت که غیرذاتش است می‌باشد، پس هیچ معنایی برای‌اینکه شئی، حافظ کمالش باشد نیست، بلکه کار اگر برعکس باشد سزاوارتر است، چون کمال هر چیزی بدانچه مقوِّم ذات و محصِّل مادّه و منوِّع جنس خودش است می‌باشد.

پس از تمام اینها دانسته شد که عشقِ حافظِ هر معلول، همان عشقش به علّتش است که عبارت از انتساب وجودش بدان، و ارتباطش به وی می‌باشد، و به این انتساب ـ یعنی وجود انتسابی ـ هویّت معلول حفظ می‌شود و بقایش ـ به بخشندهٔ وجود و

۱. یعنی عشق معلول به علتش عبارت است از وجود حقیقی او که ربط وجودی و نسبت وجودی است بدو و اضافهٔ اشراقیه از او بدین، که همان وجود منبسط می‌باشد، و این عشق به‌نام مشیت نامیده شده و از آن تعبیر به تعلق و محبت گردیده، چنانکه در بیانش آمده: فاحببت ان اعرف، پس عشق و مشیت و محبت و تعلق یک‌چیز است، و به این وجود انتسابی هویت معلول حفظ می‌شود، چون آن ربط محض است، و اگر ربط و انتساب نبود، هویتی وجود نداشت. پس اگر عشق سافل به عالی نبود ـ یعنی تعلّقش بدو ـ سافل نابود می‌گشت ـ بنابر اضافه مصدر، یعنی عشق به مفعول ـ و اگر از اضافه‌اش به فاعل باشد و سافل مفعول باشد. معنی این است که اگر عشق عالی برای کمال سافل نبود (سافل) نابود و منطمس می‌گردید، و این به‌عینه عشق عالی است به ذات خود ـ چنانکه دانستی ـ. «سبزواری»

کامل‌کنندهٔ ذاتش ـ تمامی می‌یابد، و این معنی سخن آنان است که: لولاعشق العالی لانطمس السافل، یعنی: اگر عشق بالایی نبود، پائینی نابود می‌گشت.

و از آنچه گفتیم دانسته شد که عشق، در تمام موجودات ـ بر ترتیب وجودشان ـ ساری است، پس همان‌گونه که از هر وجود قوی‌تری وجود ضعیف‌تر پدید می‌آید تا آنکه منتهی به وجود مواد و اجسام می‌گردد، همین‌طور از هر عشق اسفلی عشق اعلایی پدید می‌آید تا آنکه منتهی به عشق واجب‌الوجود می‌شود، پس تمام موجودات به‌حسب آنچه از کمالات شایسته که دارند، طالب کمالات واجب‌الوجود به ذات خود هستند و در تحصیل آن کمال، تشبّه و همانندی بدو پیدا می‌کنند، بنابراین باری‌تعالی غایت تمام موجودات و نهایت مراتب آنها است، پس عشق و شوق، سبب وجود موجودات بر کمالات خودشان که برایشان امکان‌پذیر است و سبب دوامشان می‌باشد هست، و اگر عشق و شوق نبود، حدوث عالم جسمانی امکان‌پذیر نبود و در عالم کون و فساد پدید نمی‌آمد.

۱۸

فصل

در بیان اینکه معشوق حقیقی تمام موجودات اگرچه در پایان کار یک‌چیز است و آن رسیدن به خیر مطلق و جمال اکمل می‌باشد، جز آنکه هر دسته از موجودات را معشوق خاص و نزدیکی است که به‌واسطهٔ عشق بدو، بدان معشوق عام دست می‌یازد

پیش از این توضیح دادیم که تمام موجودات روبه سوی طلب حقِ اوّل دارند، روکردن و توجّهی غریزی بر ترتیب و نظام، بنابراین همه‌شان عاشق رسیدن بدو و رسیدن به ذات او ـ بر ترتیب از پائین به بالا و از پست‌ترین حالات به برترینشان ـ می‌باشند، و همان‌گونه که تمام موجودات طالب خیر مطلق و عاشق حقِ موجود ـ بر ترتیب ـ اند، همین‌طور خیر مطلق و معشوق حقیقی بر عاشقان خود متجلی و ظاهر است، جز آنکه موجودات از جهت قبول تجلی او و رسیدن به نور جمالش متفاوت و گوناگون‌اند. و غایت تقرب و نزدیکی بدو، قبول تجلّی حقیقی وی است ـ بدون واسطه

ـ مانند آینه‌ای که در آن‌صورت شخص مطلوب، بدون واسطهٔ آینه‌ای دیگر متجلّی و ظاهر گردد، و این حال معلول نخستین و عقل کلّی است، اما آنچه را که جز او از این جمال به‌دست می‌آورد، آن به‌منزلهٔ کسی است که صورت معشوقش را به‌واسطهٔ یک آینه و یا آینه‌های متعدّد ـ غیرآینهٔ چشمش ـ می بیند، ولی با این‌همه تجلّی (یعنی جلوه)، معشوق حقیقی راست نه آینه‌ها را [1]، چون آینه عدمی است و صورتی ندارد و صورت، جز شخص نیست [2]، پس تجلی جز از جانب شخص واقع نمی‌شود ـ اگرچه آینه‌ها متعدّد باشند ـ جز آنکه تعدّد آینه‌ها و کثرت وسایطی که قبول صور می‌کنند، در پنهان ماندن صورت و کمی ظهورش و ضعف قبول قابل از تابش نورش مؤثرانند.

حال ممکنات هم در قبول آن (صورت)ها از جهت تجلی حق اوّل و بهره‌وریشان از نور جمال الهی و تابش جلالش این‌گونه است، چون غیر او را تأثیر و تأثری نیست و امر و فرمان او یکی بیش نیست و فعلش جز متشابه نمی‌باشد و تجلّیش جز یک تجلی نمی‌باشد، ولی قبول بعضی مر اثر تجلّی او را قوی‌تر از بعض دیگر است، این به‌واسطهٔ ضرورت ترتیب بین اشیاء در نزدیکی و دوری از او تعالی می‌باشد، بنابراین نزدیک‌تر، به‌واسطه نور تجلی او تابناکیش قوی‌تر و تمام‌تر است از آنکه پس از او تابناک می‌گردد.

ابن‌سینا در آن رساله که در عشق تصنیف کرده گوید: هر منفعلی از فاعل خود، به‌واسطهٔ مثالی که از فاعل در او می‌افتد منفعل می‌گردد، و هر فاعلی در قابلِ انفعالِ از او ـ به توسط مثالی که از او در وی می‌افتد ـ فعل انجام می‌دهد؛ و این مطلب را با بیان استقراء توضیح داده و گوید: گرمی آتش در جِرمی از اجرام اثر می‌گذارد، یعنی مثال خودش را که همان گرمی و داغی است در آن می‌نهد، و همین‌طور دیگر قوا از کیفیّات، و نفس ناطقه در نفس ناطقه‌ای چون خود اثر می‌گذارد، یعنی مثال خودش را در آن می‌افکند.... تا پایان سخنش.

۱. یعنی جلوه و ظهور از جانب معشوق حقیقی است نه آینه‌ها. دقت در این مسئله کلید فهم وحدت وجود و اینکه تشکیک در مرتبهٔ ظهور است می‌باشد. «م» ۲. چون آینه به عکس پوشیده و فانی در عکس است. و اگر نفس آینه را بالذات ملاحظه نمایی، آینه نیست بلکه مرئی است. از اینجا مقام آنکه اعیان را آینه‌های ذات حق‌تعالی قرار می‌دهد بر آنکس که ذات او تعالی را آینه و اعیان را صور در آینه قرار می‌دهد برتری می‌یابد «سبزواری»

گویم: گویا ابن‌سینا به برهانی که در بیان این مطلب بدان اشاره کردیم دست نیافته است که در بیانش بسنده به استقراء کرده است.

سپس گوید: عقل فعال، تجلی را بدون توسطی می‌پذیرد، و آن به‌سبب ادراکش مر ذاتش را، و دیگر معقولاتی که در او است از ذاتش ـ به‌واسطهٔ فعل و ثبات ـ می‌باشد [۱]، و این بدان‌جهت است موجوداتی که معقولات را بدون فکر و یاری گرفتن از حسّ و یا تخیّل تصوّر می‌کنند، امور متأخر را به‌وسیلهٔ امور متقدم، و معلولات را به‌سبب علّت‌ها، و پست را به‌واسطهٔ شریف تعقّل می‌کنند، بعد از آن نفوس را هم هنگام نایل شدن، بدون توسط بدو نایل می‌شوند، اگرچه با یاری عقل فعال ـ هنگام خارج کردن از قوّه به فعل و نیرو بخشیدنش مر آن را بر تصوّر و نگهداشتن تصوّر شده و آرام گرفتن بدو ـ باشد [۲]، سپس قوّهٔ حیوانی را نایل می‌شود و پس از آن نباتی و در پایان طبیعی را، و هریک را که نایل می‌شود وی را تشویق به تشبّه به غایتش می‌کند.

زیرا حرکات اجرام طبیعی، در غایتشان تشبّه بدو، یعنی بقای بر بعضی حالات ـ هنگام حصولشان در مواضع طبیعی ـ می‌باشد، اگرچه در مبادی این غایت ـ یعنی حرکت ـ تشبه بدو پیدا نکرده باشند؛ جواهر حیوانی و نباتی هم همین‌گونه است، یعنی افعال خاص خود را انجام می‌دهند که در غایاتشان تشبه بدو پیدا کنند و آن باقی نگهداشتن نوع و یا شخص و یا اظهار قوّه و توانایی و امثال اینهاست، اگرچه در مبادی این غایات بدو تشبه پیدا نکرده باشند ـ مانند نزدیکی کردن و غذا خوردن ـ نفوس بشری هم این‌گونه‌اند، افعال عقلی و اعمال نیکوی خویش را، به‌جهت تشبه بدو در غایاتشان انجام می‌دهند، و آنها تعقل کردن و عدالت داشتن است ـ اگرچه در مبادی این غایات متشبّه بدو نباشند ـ مانند آموزش و آنچه مانند این است، و

۱. این احتمال دو وجه دارد: یکی اینکه مرادش ادراک عقل فعال ذات حق‌تعالی را باشد، دوم اینکه مرادش، ادراک عقل نفس خودش را باشد. و نفسش تجلی حق سبحان است و معقولاتش نیز تجلیات حق سبحان است. و نیز تعقل نفسش به‌سبب تعقل علّتش است. بنابر اوّل، ضمیر ذاتش بازگشت به متجلی که تجلی دلالت بر آن دارد، دارد. «سبزواری» ۲. زیرا تجلی او معقولات است و معقول یکی است ـ اگرچه در هزار عقل باشد ـ زیرا شئی به نفس خود نه دو و نه تکرار می‌پذیرد و اگر مثلاً دو شد، افراد می‌گردد و یا تعدد افرادی به‌واسطهٔ ماده و لواحق ماده. پس معقول مانند مرکز است و عقول و نفوس مانند نصف قطرها که منتهی به مرکز می‌شوند، بنابراین معقولِ عقلِ فعال و معقولِ نفس یکی است، اگرچه عقل آن را با یاری عقل فعال و تابناک کردنش ادراک نماید. بلکه آن معقولِ حق متعال است: و لایحیطون بشئ من علمه الا بماشاء. «سبزواری»

نفوس الهی [1] حرکت‌ها و فعلهایشان نیز در باقی نگهداشتن جهان کون و فساد و کثیت و نژاد، تشبه بدوست، و سبب در اینکه قوای حیوانی و نباتی در غایات افعالشان ـ نه در مبادیشان ـ متشبه بدویند این است که مبادی آنها حالاتی استعدادی و قوی است و خیر مطلق از آمیزش با احوال استعدادی قوی مبرّا و دور است، و غایات آنها کمالات فعلی است و علّت نخستین عبارت از موصوف به کمال فعلی مطلق است، پس جایز است که در کمالات غایی تشبّه بدو پیدا کنند، و ممتنع و محال است که در استعدادات مبدئی تشبّه بدو پیدا کنند؛ پایان سخن او.

یادآوری

حکمت الهی و عنایت ربانی اطراف موجودات را بعضی به بعض دیگر ربط حِکمی و نظم عقلی یگانه و واحدی داده است، و همان‌طور که راه آن را روشن ساختیم اینکه: چون موجودات بعضیشان معلولات‌اند و بعضی اوّلی‌اند و برخیشان دومی، در نهاد معلولات تمایل به بالاتر خود و اشتیاق بدانها بر قرار شده و در نهاد و سرشت بالاترشان رأفت و مهربانی بر معلولاتشان قرار داده شده است، چنانکه این امر را در پدران و مادران بر فرزندان و از توانمندان بر ناتوانان و از بزرگان بر کوچکان می‌توان بافت، و این به‌جهت شدت نیاز ناتوانان است به کمک توانمندان، و راز این همان است که ما بدان اشاره کردیم، یعنی جنس، تمایل بر جنس خود دارد و معلول گویی جزئی از علّت است و علّت، گویی تمام معلول خود است، و حال هر نیازمند و ثروتمند نیز چنین است، پس نیازمند به ثروتمند چنگ در می‌زند و مشتاق او است، و ثروتمند نیازمند را مورد رحمت قرار داده و از فضل و کرم خویش بر او می‌بخشد.

بدان که عشق را اقسامی چند است و محبت گوناگون است و محبوبان فراوان، و به‌حسب تکثر انواع و اشخاص بی‌شماراند.

۱. مراد از آن نفوس ولوی نبوی است که دارای کلیّت و احاطه است و تمام عالم مانند بدنش می‌باشد. و آن نفس کلی الهی است که نفس چهارمین ــ در حدیث نفس امیرالمؤمنین علیه‌السلام ـ است، چون نفس را چهار قرار داد: نامی نباتی، حسی حیوانی، ناطقه قدسی، کلی الهی، سپس حکم هریک را بیان داشت و حدیث مشهور است. «سبزواری»

و از انواع محبت، محبت نفوس حیوانی برای نکاح و جفت‌گیری است، چون در آن از حکمت، بقای نسل و نژاد و حفظ نوع می‌باشد.

و از آن جمله محبت رؤسا برای ریاسات و حرصشان بر طلب آن و مراعاتشان مر رسوم آن را و محافظتشان بر آن است، گویی که آن (ریاست) چیزی است که در نهادشان تعبیه، و در نفوسشان سرشته شده است، و حکمت در آن، برتری و استعلا جستن نفس است بر قوای خویش که تحت تسخیرش می‌باشند [1]، برای‌اینکه افعال اختیاری به منزلهٔ تقلید افعال طبیعی است، و فاعلِ به‌وسیلهٔ صنعت، اقتدا به فاعلِ «بالغریزه» می‌کند، لذا گفته‌اند: صنعت تشبّه به طبیعت است، و اگر محبت به بالاتر بودن و رفعت در نهاد نفوس سرشته نشده بود، بیشتر از مردمان دوست نداشتند که در میان قوم خود رئیس و فرمانروا باشند و در این امر حرص شدید نداشتند.

و از آن جمله محبت تاجران و ثروتمندان است در به‌دست آوردن مال و حرصشان بر جمع و ذخیره کردن و نگهداشتن پول و کالا و انبار کردن آنها، گویی چیزی است که در طبیعتشان سرشته شده و در نفوسشان نهاده شده است، چون در آن صلاح و مصلحت غیرخودشان و هرکس پس از ایشان می‌آید هست.

و از آن جمله محبت علما و حکما است برای استخراج علوم و تدوین آنها در کتاب‌ها و نشر آن علوم و گفتگو از مشکلات و پیچیدگی آنها و یافتن اسرار و رازهای آنها و آموختنشان به دانشجویان و آشکار کردنشان بر مستعدان، گویی چیزی است که در طبیعتشان سرشته شده و در نفوسشان نهاده شده است، چون در آنها زنده کردن نفوس و برانگیختنشان از مرگ نادانی و گور طبیعت، و بیدار کردنشان از خوابگاه غفلت و خواب فراموشی است.

و از آن جمله محبت صنتگران است در آشکار کردن صنعتشان و حرصشان بر

۱. یعنی: لِمیّت در آن اینکه: در نهاد و سرشت نفوس است که دارای خَدَم و حَشَم باشد، لذا اشراقیان آن را نوراسفهبد نامیده‌اند. پس نفوسی که از طب ریاست حقیقی بیرون رفته‌اند، گویی از فطرت اصلی بیرون رفته و از این عشق به عشق دیگری افتاده‌اند. مانند عشق خوردن و آشامیدن و امثال اینها، و یا عشق ریاست غیرحقیقی ـ اگرچه این هم سببش همان است که بیان داشت ـ . «سبزواری»

تمام کردن آن و شوقشان به نیکو کردن آن و زینت دادنش که گویی آنان را چیزی غریزی است، برای اینکه در آن مصلحت خلق و انتظام حالات آنها است.

بدان که نفوس هرچه که برتر و بالاتر باشند، محبوب‌ها و مرغوب‌هاشان لطیف‌تر و صافی‌تر و آراینده‌تر و زیباترند، و آنچه که تو را بر این امر آگاهی می‌بخشد اینکه: رؤسای قوای نباتی سه‌اند: قوّه تغذیه و قوه تنمیه (رشد) و قوهٔ تولید، همین‌طور عشقی که خاص قوای نباتی است سه می‌باشد: یکی از آنها اختصاص به قوّهٔ مُغذیه (غذارسان) دارد و آن مبداء شوق آن قوّه است به حضور غذا، هنگام نیاز ماده بدان و بقایش در غذا خورنده ـ پس از دگرگونی آن به طبیعتش، و دومی اختصاص به قوّه منمیه (رُشد دهنده) دارد و آن مبداء شوق آن قوّه است به تحصیل زیادی طبیعی که متناسب با اندازه غذا خورنده باشد، و سومی اختصاص به قوّهٔ مولّده (زایا) دارد و آن مبداء شوق آن قوّه است به آماده سازی مبداء کاین، مانند آن چیزی که در او از نوعش می‌باشد.

و روشن است این افعالی که از قوای نفس نباتی صادر می‌شود، به‌گونهٔ اتفاق و یا گزاف و بیهوده نیست، بلکه برای غایات و اهدافی که سازگار با آنها، و خیراتی که موافق طبیعتشان است می‌باشد، و هرکس که در آنها اندیشه و تفکر نماید خواهد دانست که آنها صادر از میل‌ها و قصدهایی که در آنها است هستند، بنابراین آنها نیز عاشق آن غایات‌اند و متمّم مبادی آنها و مکمّلشان، و بیرون آورنده‌شان از نقص به کمال و از قوّه به فعل می‌باشند.

سپس چون نظر بر قوای حیوان افکنی که نفسش از نفس نبات شریف‌تر است، خواهی یافت که از بعضی قوای شهوانیش ـ یعنی سه قوه نباتی تغذیه و تنمیه و تولید ـ چیزی صادر می‌شود که از آن قوای سه‌گانه‌ای که در نبات است صادر نمی‌شود، ولی به‌گونه‌ای زیبا و لطیف، و این بدان‌جهت است که قوّهٔ شهوانی حیوانی آشکارترین موجودات در نزد همگان ـ از حیث عشق و شوق ـ می‌باشد و معشوقِ این قوّه در عموم حیوان ـ غیر از ناطق ـ جز معشوق قوای نباتی به عینه نیست، جز آنکه از عشقِ قوّهٔ نباتی، افعال ـ جز به نوع طبیعی و پست‌تر و پائین‌تر ـ صادر نمی‌شود، اما

از عشق قوّهٔ حیوانی، خوردن و نزدیکی کردن و تولید، به‌گونهٔ اراده و اختیار و به نوع عالی‌تر و لطیف‌تر و مأخذ نیکوتر و بهتر و لذت تمام‌تر و شوق کامل‌تر و با در کارگیری حسّ و یاری تخیل صادر می‌شود.

و شکی نیست که فعل تخیّل برتر از فعل حسّ است و فعل حسّ برتر از فعل طبیعت است، چون قوّهٔ خیال، به‌صورت آنکه را به وی عشق می‌ورزد دست می‌یازد، یعنی مجرّد از این عالم ظلمانی و صافی از تیرگیهای آن و مصون از تباهی و عدم ـ مادام که قوّهٔ خیال آن را حفظ می‌کند و بدان توجّه دارد ـ ولی چون به‌واسطهٔ سببی سرگرم‌کننده از خارج و یا داخل، از آن بی‌خبر ماند، پنهان و زایل می‌گردد، البته نه به‌گونهٔ تباهی و فساد، و همین‌طور قوّهٔ حسّ، به صورت محسوس که معشوقش است ـ به‌واسطهٔ بیرون آوردنش از مادّه ـ دست می‌یازد، ولی حضور ماده با وضع خودش، شرط در آن است.

اما طبیعت، چون غرق در دریای هیولا است، امکان تجرید معشوقش از ماده به هیچ‌وجهی از وجوه و احضار آن نزد ذاتش ـ جز با آمیختگی به پرده‌های ظلمانی و اَعدام هیولانی که غرق در ذات خود و ذات آنچه از غذاها و غیر آن که به‌دست می‌آورد می‌باشد ـ امکان‌پذیر نیست.

سپس حیوان غیر ناطق، اگرچه افعالش برتر و نیکوتر از افعال نبات و معشوقاتش نورانی‌تر و برتر از معشوقات نبات است، با اینکه بین آن‌دو ـ در آنچه که تعلّق به شهوت نه غضب دارد ـ همان‌گونه که دانستی مشترک است، ولی به‌واسطهٔ پائین‌تر بودن از رتبه‌اش از رتبهٔ حیوان عاقل و عدم دست یابیش به قوّهٔ نطقی که بدان، آگاهی بر امور کلی و غایات عقلی واقع می‌شود، پیروز به ادراک هدف عقلی و خیر حقیقی و غایت کلّی در فعلی از افعال نمی‌شود، بلکه شوقش منحصر در رسیدن به امور جزئی و لذات فانی است، از این‌روی در وی، قوّهٔ شهوانیش هم‌شکل قوّهٔ نباتی ـ در بسنده کردنش بر این هدف شخصی و عشق جزئی ـ می‌باشد.

اما آنچه که بر افعال و خواست‌های او ـ از پی‌درپی آمدن اشخاص و ادامهٔ انواع و اصلاح نظام ـ مترتّب می‌شود، این امری است که از فاعلی بزرگ و برای غایتی برتر و زیباتر (یعنی رب‌النوع) صادر می‌گردد و موکول به عنایت الهی و فرشتگان اداره‌کنندهٔ

امور خلایق ـ به‌گونهٔ ترتیبی استوار و نظامی نیکو ـ می‌باشد.

اما اگر بر هریک از قوای حیوانی قوّه‌ای برتر از آن در شرف مُنضم گردد، با انضمام این قوّهٔ شریف بر آنها نیکویی و زیبایی و زینت فزونی پیدا می‌کند، به‌طوری که به‌واسطهٔ این امر، افعال ظاهر آنها از حیث غایت با دوام‌تر و از جهت منفعت استوارتر و از حیث منزلت برتر از آنچه که به تنهایی بودند می‌گردد، و نیز آثارشان ـ یا به‌واسطهٔ و یا عدد و یا قوّه و شدت (عِدّی و مدّی و شدّی) ـ به‌خوبی اتفاق و لطف مأخذ و راحتی قصد و اراده، منتهی به هدف می‌شود، چون هریک از بالائیهای آنها قوّه‌ای بر یاری پائینی و تقویتش و پاک کردنش از شرور و تباهیها و دفع ضرر اَضداد می‌باشد، لذا پائین‌تر از بالاتر کمال و رونق بیشتری را می‌پذیرد.

و همین‌طور تغییرات و تصرفات بالائیها مر پائینیها را و در خدمت آوردنشان در جهات و اهدافی که آنها را نورانیت و زینت و زیبایی می‌بخشند این‌گونه است، مانند مدد و یاری قوّهٔ شهوانیِ حیوانی مر قوّهٔ نباتی را و دفع قوّهٔ غضبیِ حیوانی از آن، بدون اینکه چیزی از مادّه‌اش ـ از پژمردگی و زیان ـ پیش از رسیدن به پایان خویش کم گردد، و مانند توفیق و یاری قوّهٔ نطقی مر حیوانی را در اهداف و مقاصدش، و مانند لطافت و زیبایی بخشیدنش مر آن را در مدد گرفتن از آن در مقاصد خویش، بدین‌جهت قوّهٔ حسی و شوقی که در انسان است بسیار کم است که نوع افعالش از روش چهارپایان بگذرد و شباهت به فرشتگان علوی پیدا کند، چون گاهی در افعال خویش دواعی و اهدافی را انجام می‌دهند که جز از قوّهٔ عقلی ناب برنیاید.

چنانکه از نفس حیوانیِ انسان گاهی مشاهده می‌شود افعال و انفعالاتی مانند احساس و تخیّل و خوردن و نزدیکی کردن و جنگ با دشمنان صادر می‌شود که هریک به‌نوع خود پست و زبونند ـ البته اگر تحت ادارهٔ نفس شریف عقلی نباشند ـ چنانکه روش مردمان پست و فرومایه ـ آنان که شباهت به چهارپایان و درندگان دارند ـ این‌گونه است؛ اما اگر در مجاورت نفس نطقی، زیبایی و نور و لطافت کسب نماید، این افاعیل به نوعی استوارتر و تمام‌تر و برتر و بهتر از وی صادر خواهد گشت، پس انسان عقلی از محسوسات، آنچه را که دارای مزاجی برتر و ترکیبی معتدل‌تر است برمی‌گزینند، و هدفش از این‌کار تقویت بدن در فعل طاعات الهی و باقی نگاهداشتن شخص در

طلب خیرات و به چنگ آوردن فضایل و نیکیها می‌باشد، و همین‌طور با قوّهٔ تخیّلش در امور دقیقی که در پایان بهره‌مندی و سود دارد تصرف می‌نماید به‌طوری که با آن، بدانچه عقل و عرفان ناب اقتضا می‌کند همانند پیدا می‌نماید، و در کارگیری قوّهٔ غضبی نیرنگهایی را به کار می‌بندد که با آن نیرنگها به مطلوب دست می‌یابد و بر دشمن غالب می‌شود.

و گاهی نیز از جوهر ذاتش آثار و افعالی آشکار می‌شود که بعضی از آنها به‌حسب اشتراک نطقی با حیوانی می‌باشد، مانند تصرف کردن قوّهٔ عقلیش مر قوّهٔ فکری را در استنباط ها و دریافت‌های دقیق باریک، و طلب حدود وسط و مبادی برهانی و حدّی؛ و مانند تصرف کردنش در قوّهٔ حسّی، تا از مادیات صور محسوس جزئی آنها را بیرون کشیده و به‌گونهٔ استقراء از این جزئیاتِ شخصی، امور کلّی و صور عقلی را با قوّهٔ متخیله انتزاع کند، تا آنکه از اوایل معقولات به دومی‌های آنها رسیده و به هدفش که ادراک حقایق عقلی و اصول موجودات خارجی و مبادی قدسی و عرفان آنکه مبداء مبادی و بازگشت تمام اشیاء بدو است برسد.

مانند واداشتنش مر قوّهٔ شهوانی را به خرید و فروش و نزدیکی کردن، نه برای لذت بردن تنها و رسیدن به خواست حیوانی، بلکه برای تشبّه به علّت نخستین ـ در باقی نگهداشتن کِشت و نژاد و حفظ انواع و به‌خصوص برترینشان که نوع انسانی است و میوهٔ عالم خلق و ترکیب و برگزیدهٔ مواد و اجساد می‌باشد ـ و مانند واداشتنش مر آن (قوّهٔ شهوانی) را به خوردن غذاها ـ نه اینکه چگونه اتفاق افتد ـ بلکه به‌گونهٔ هرچه بهتر برای رسیدن به لذت، ولی این مانند علف دادن به چهارپایی است که سوارش می‌شود، و یاری کردن طبیعتی که مسخّر نفس و حامل بارها و سنگینیهای آن در سفر آخرت و مهاجرت به‌سوی خداوند است؛ و مانند واداشتنش مر قوّهٔ غضبی را در کارزار با پهلوانان و عهده‌دار شدن جنگ و مقاومت در مقابل مردان، برای دفاع و راندن دشمن از مدینهٔ فاضله و اُمّت صالحه؛ و گاهی از آن، افعالی از خالص قوّهٔ عقلیش صادر می‌گردد، مانند تصوّر معقولات و اتصال به فرشتگان عالم بالا و دوست داشتن مرگ و اشتیاق به سرای آخرت و کوبیدن درِ رضوان و مجاورت حضرت رحمان.

۱۹
فصل
در آگاهی دادن بر اثبات صور مفارق که مُثُل اصنام حیوانی و نباتی و مدبِّرات کلی آنها ـ از این مأخذ ـ می‌باشند

بدان که چون در مراتب انسان و ترقّیات او از مرز نفوس نباتی و حیوانی تا حدّ نفس ناطقه و تفاوت افراد بشر در اهدافشان تدبّر و اندیشه نمایی خواهی یافت که برخی از مردمان فعل شهوت و غضب را جز برای لذتِ خوردن و آشامیدن و نکاح کردن و لذتِ غلبهٔ بر دشمن و پیروزی، که تنها انتقام گرفتن و آتش کینه و خشم را فرونشاندن است انجام نمی‌دهند، بدون اینکه در تمام اینها مصلحتی حِکمی و غایتی عقلی باشد، با اینکه نزد حکما، از جهت بینش عقلی و سلوک راه برهانی معلوم و مشخص است که هدف اصلی از عنایت ربانی در آفرینش این قوای نباتی و مشاعر حیوانی، تنها منحصر در آنچه که حرکات آنها بدان منتهی می‌شود و بدان، اهداف جزئیشان حاصل می‌گردد نیست، بلکه به‌جهت منتهی شدن آنها به اهداف دیگری برتر از این اهداف می‌باشد و آن، بقای انواع و حصول نظام به‌گونهٔ تمام، و منتهی شدن به خیر نهایی و ملکوت اعلاست، همچنان که انسان کامل ـ به‌جهت علوّ و بلندی نفس ناطقه‌اش ـ این (هدف) را در نظر دارد.

سپس چون به افعال طبایع جمادی و نباتی نظر افکنی خواهی یافت که آنها منتهی به نظام نیکو و مصلحت کلّی ـ با عدم شعور و آگاهیشان بدین امر ـ می‌گردند، برای‌اینکه درجهٔ آنها پائین‌تر از درجهٔ حیواناتی است که قصدشان در صدور افعال از خودشان جز تحصیل آنچه با خواست و شهوت جزئی آنها سازگار است نمی‌باشد؛ بنابراین از این نظرافکنی دقیق و باریک دانسته می‌شود هریک از این طبایع جسمانی را تدبیرکنندهٔ دیگری است فوق طبایعشان و (طبایع) شعور بدانچه بر افعالشان از مصلحت نظام مترتّب می‌گردد ندارند، و فوق نفوس حیوانی جزئی است که آنها (نفوس) را آگاهی جز بدانچه سازگار و ملایم با هویّات جزئی آنها و لذات دگرگون‌پذیرِ زایل شونده است نمی‌باشد، آنها ناگزیر مدبرات عقلی و محرّکات قدسی ـ به‌جهت اهدافی عِلوی و بلند ـ می‌باشند، بنابراین فعل انسان کامل به نیروی نفس عالی

شریفش ـ در تدبیر و ادارهٔ بدن و حرکت دادن قوای طبیعی و نفسانی ـ همانند فعل آن مدبِّرات عقلی در حرکت دادنهای طبایع جسمانی به مکانهای مخصوص خودشان ـ هنگام خارج شدن از آنجاها ـ و سکون دادنهای آنها در آن مکانها ـ هنگام وقوع در آنها ـ می‌باشد، و همین‌طور در دیگر افعال مخصوص آنها، از گرم کردن آتش و سرد کردم آب و تغذیهٔ درختان و رشد و تولیدشان برای امثال (و همانند خودشان) و آنچه در روند این افعال می‌باشد، همگی از طبایع صادر می‌شوند و منتهی به خیرات بزرگ و منافع کلی می‌گردند.

پس همان‌طور که انسان ـ اگر توفیق الهی مَددکارش باشد ـ از پائین‌ترین قوا و اهداف آنها، به برترین قوا ـ به‌گونهٔ ترتیب طبیعی و پایه پایه ـ راه می‌پیماید، یعنی وقتی کمال هر قوّهٔ پائینی را به‌چنگ آورد، با آن به کمال دیگری، به قوّهٔ بالاتری دست می‌یازد، همین‌طور از قوّه‌ای به قوّه‌ای و از هدف و قصدی به هدف و قصد دیگر ترقی می‌نماید تا آنکه منتهی به جوهر عقلی الهی گردیده و به هدف کلّی و سرور عِلوی و شادمانی بزرگ دست می‌یازد، این به‌جهت احاطه‌اش به اجزای عالم و مبادی و غایات آن ـ از حیث علم و عمل و به‌حسب توانش ـ می‌باشد؛ حال عالم کبیر هم در اشتمالش بر اجزای مترتّب، که بعضیشان بنابر مراتبشان طبیعی‌اند و بعضی دیگرشان بنابر درجاتشان نفسانی‌اند و برخیشان بنابر طبقاتشان عقلی‌اند، این‌گونه است، و همان‌طور که آنها در ذات و جوهر ـ به شرف و فضیلت و برتری ـ مترتّب برهم‌اند، یعنی برخی از آنها برتر و شریف‌تر، و بعضیشان پائین‌تر و پست‌تراند، همین‌طور در لذت و شادمانی هم مترتّب برهم‌اند، لذا لذت برخی از آنها عقلی است و بعضی حیوانیِ خیالی و برخی دیگر حیوانیِ حسّی و بعضی از نوع میلِ طبیعی است، بنابراین محبوبهای آنها و معشوقاتشان جواهر گوناگون است ـ ولی مترتّب‌اند ـ پائین‌ترینشان چیزی است که خاص طبایع است و در اجسام ساری می‌باشد، و برترینشان چیزی است که خاص فرشتگان مقرّب و عاشقان الهی ـ در مشاهده‌شان مر انوار جمال و جلال الهی را ـ می‌باشد، و ما براهین گوناگون و متعدّد ـ بر تجدّد و نو شدن طبایع جسمی و حرکات جوهری آنها ـ اقامه کرده‌ایم و گفته‌ایم که تمام این طبایع، به‌سوی مبداء اعلا در حرکت‌اند و از نشیب عالم جسمانی و جسمیّت به عالم عقلی و منزل

عِلوی ـ به‌گونهٔ تدریج و پایه‌پایه ـ پویا و متحرک‌اند، مانند انسانی که در حرکت جوهریش از پائین‌ترین منازل، به بالاترین آنها، و از مرز نطفه به مقام عقل کامل ـ در مدّت عمر ـ خرده‌خرده درحال حرکت است، و عالم را هم عمری طبیعی است، همچنان که انسان را عمری طبیعی است، عمر طبیعی عالم در حدود پنجاه هزار سال است، چنانکه در قرآن آمده: تعرج الملائکة والروح الیه فی یوم کان مقداره خمسین الف سنة، یعنی فرشتگان و روح در روزی که اندازهٔ آن پنجاه هزار سال است به‌سوی او بالا می‌روند (۴ ـ معارج).

۲۰
فصل
در بیان عشقِ ظُرفا (زیبارویان) و فتیان (جوانان نو رسیده) صاحبان چهره‌های زیبا

بدان که آراء حکما در این عشق و ماهیّتش که آیا خوب است و یا زشت، پسندیده است و یا نکوهیده، مختلف است. برخی از آنان آن را نکوهش کرده و گفته رذیلت و فرومایگی است و بدیهایش را بیان داشته و پس از آن گفته که از فعل بطّالان و یاوه‌گویان و معطلان و لامذهبان است.

برخ دیگر از آنان گفته که عشق، فضیلت نفسانی است و آن را بسیار ستوده و خوبیهای اهل آن را و برتری غایتش را بیان داشته است.

بعضی از آنان هم واقف بر ماهیت و علت‌ها و اسباب معانی و غایت آن نشده است.

بعض دیگر از آنان پنداشته که آن بیماری نفسانی است و دسته‌ای دیگرشان گفته که جنون و دیوانگی الهی است.

آنچه را که نظر دقیق و برهان پسندیده و ملاحظهٔ امور ـ از سبب‌های کلی و مبادی عالی و غایات حِکمیش ـ برآن دلالت دارد اینکه: این عشق، یعنی لذت بردن شدید از صورت زیبا و محبت و عشق زیاد به آنکس که دارای شمایل و صورت لطیف و تناسب اعضا و خوبی اندام و ترکیب نیکو دارد، چون به‌گونهٔ امر طبیعی در نفوس بیشتر امّت‌ها و مردمان ـ بدون تکلّف و سختی و تصنع و وانمود کردن ـ وجود دارد، ناگزیر از

جمله اوضاع (جمع وضع) الهی است که بر آن مصالح و حکمتهایی مترتّب می‌شود، پس ناگزیر باید مستحسن و پسندیده باشد، به‌ویژه آنکه از مبادی بلند، برای غایاتی شریف و برتر پدید آمده است.

اما مبادی: ما بیشتر نفوس امت‌ها را که دارای تعلیم علوم و صنایع لطیف و دقیق و ادبیات و ریاضیات هستند ـ مانند فارسیان و عراقیان و شامیان و رومیان و هر ملّتی که علومِ دقیق و صنایع لطیف و ادبیات خوبِ پسندیده دارد ـ مشاهده می‌کنیم که از این عشقِ لطیف که سرچشمه و منشأش استحسان و ستایش شمایل محبوب است خالی نیستند، و هیچکس را که دارای دلی لطیف و طبعی دقیق و ذهنی صاف و نفسی مهربان است نمی‌یابیم که در تمام اوقات عمرش از این محبت و عشق خالی باشد.

ولی بیشتر از نفوس خشن و دل‌های همچو سنگ و طبایع تند و درشت ـ از کُردها و عرب‌ها و ترکان و زنگیان ـ را می‌بینیم که از این نوع محبت و عشق خالی‌اند و بیشترشان دوست داشتن مردان مر زنان و دوستی زنان مر مردان را بسنده و محدود در ازدواج و نزدیکی کرده‌اند، چنانکه در طبایع دیگر حیوانات، بر دوستیِ نزدیکی کردن و جفت‌گیری متمرکز و نهفته است و هدفشان از این امر در طبیعت ، باقی نگهداشتن نسل و نژاد و حفظ صورت‌ها در هیولیاتشان ـ به‌واسطهٔ جنس و نوع ـ می‌باشد، زیرا اشخاص پیوسته در سیلان و دگرگونی‌اند.

اما غایتِ در این عشقی که در ظرفا و صاحبان لطافت طبع موجود است اینکه: چون بر آن، تأدیب و آموزش پسران خردسال و تربیت کودکان و تهذیب و تعلیمشان مر علومِ جزئی را، مانند نحو و لغت و بیان و هندسه و غیراینها از صنایع دقیق و آداب و آموزشهای پسندیده و اشعار لطیفِ موزون و نغمه و ترانه‌های پاک و حلال و آموختنشان مر داستان‌ها و اخبار و حکایات شگفت‌انگیز و احادیث روایت شده و غیر اینها از کمالات نفسانی مترتّب است ـ زیرا خردسالان و کودکان وقتی که از تربیت پدران و مادران بی‌نیاز شدند پس از آن نیازمند به تعلیم و آموزش استادان و معلّمان و توجه و التفات آنان به اینان به دیدهٔ مهربانی و عاطفت می‌باشند ـ لذا عنایت ربانی در نفوس مردانِ به کمال رسیده، رغبت و تمایلی به کودکان، و عشق و محبّتی به پسران خردسالِ زیبا چهره نهاد تا این امر آنان را انگیزه‌ای برای تربیت و تهذیب و تکمیل نفوس

ناقص ایشان گردد و آنان را به غایاتی که هدف از ایجاد نفوسشان است برسانند، وگرنه خداوند این رغبت و تمایل و محبّت را در بیشتر از ظُرفا و علما بیهوده و بی‌فایده نمی‌آفرید، پس ناگزیر در تمرکز این عشق نفسانی در نفوس لطیف و دلهای نازک و ظریف که سنگدلی و خشونت ندارند، فایده‌ای حِکمی و غایتی درست و صحیح مترتّب است.

و ما ترتّب این غایاتی را که بیان داشتیم مشاهده می‌کنیم، پس ناگزیر ـ وجود این عشق در انسان ـ از فضایل و محسّنات شمرده می‌شود نه از رذایل و بدیها؛ به جان خویش سوگند! این عشق، نفس را از تمام اندوه‌ها و اراده‌ها ـ جز یک اراده و توجه ـ آسوده می‌سازد، یعنی اندوه‌ها و اراده‌ها را یک اراده و هدف قرار می‌دهد و آن، اشتیاق به مشاهدهٔ جمال انسانی است که در او (جمال انسانی) بسیاری از آثارِ جمال و جلال الهی می‌باشد، چنانکه بدان اشاره کرده و فرموده: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، یعنی: انسان را به نیکوترین قوا می‌آفریدیم (۴ ـ تین) و فرمود: ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارک‌الله احسن الخالقین، یعنی: آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم، بزرگ است خداوند یکتا که بهترین آفریدگاران [مقدرّکنندگان] است (۱۴ ـ مؤمنون) خواه از خلقی دیگر (در آیه) مراد صورت‌های آشکار کامل باشد و یا نفس ناطقه، زیرا: الظاهر عنوان الباطن، یعنی: آشکار نشانهٔ پنهان است، و صورتِ مثال حقیقت است و بدن با آنچه که در آن است، مطابق نفس و صفات نفس است و: المجاز قنطرة الحقیقة، یعنی: عشق مجاز گذرگاه و پُلِ عشق حقیقی می‌باشد.

بدین جهت این عشق نفسانی به شخص انسانی، اگر مبداء و اَصل آن افراط و زیاده خواهی شهوت حیوانی نباشد، بلکه استحسان و ستایش شمایل معشوق و خوبی پیکر و ترکیب، و اعتدال مزاج و اخلاق خوش و متناسب بودن حرکات و افعال و ناز و کرشمهٔ او باشد، این عشق از فضایل شمرده می‌شود و دل را نرم و ذهن را تیز و نفس را بر ادراک امور شریف آگاه می‌سازد، از این‌روی است که مشایخ (طریقت) مریدانشان را در آغاز کار دستور به عشق‌ورزی می‌دادند، و گفته‌اند: العشق العفیف اوفیٰ سببٍ فی تلطیف النفس و تنویر القلب، یعنی: عشق پاک کامل‌ترین اسباب در نرم کردن نفس و تابناک کردن دل است، و در اخبار آمده: ان الله جمیل یحبّ الجمال، یعنی:

خداوند زیبا است و زیبایی را دوست دارد، و باز گفته‌اند: من عشق و عف و کتم و مات مات شهیدا، یعنی: هرکس عاشق شد و پاکدامنی ورزید و عشقش را پنهان داشت و مُرد، شهید مُرده است.

تفصیل مقام آنکه: عشق انسانی تقسیم به عشق حقیقی و عشق مجازی می‌شود، عشق حقیقی همان محبت الهی و محبت صفات و افعال او ـ از آن حیث که افعال او است ـ می‌باشد، و عشق مجازی تقسیم به عشق نفسانی و حیوانی می‌شود، عشق نفسانی مبدئش مشاکله و موافقت نفس عاشق با معشوق ـ در جوهر ـ و بیشتر شگفتیش به شمایل معشوق می‌باشد، چون آن آثاری است که از نفس معشوق صادر شده است، و حیوانی مبدئش شهوت بدنی و لذت حیوانی است و بیشتر اِعجاب عاشق به ظاهر معشوق و رنگ و هندسهٔ اعضای او است، چون امور بدنی‌اند، اوّلی را لطافت نفس و صفات آن اقتضا می‌کند و دومی را نفس امّاره اقتضا می‌کند و در بیشتر از افراد، همراه با فجور و گناه، و حرص بر آن می‌باشد و در آن در خدمت آوردن قوّهٔ حیوانی است مر قوّهٔ ناطقه را ـ برعکس اوّلی ـ زیرا اوّلی، نفس را شیفته و واله و نرم، دارای وَجد و سرور و اندوه و گریه و نرمی دل و اندیشه می‌سازد، گویی که چیز پنهانی را که از حواس پوشیده است می‌طلبد، لذا از شواغل و کارهای دنیایی می‌بُرد و از غیر معشوقش روی برمی‌گرداند و تمام فکرها و اندیشه‌ها و کارهایش را یکی می‌کند، از این‌روی روی آوردن به معشوق حقیقی بر صاحبش، از غیر او آسان‌تر است، چون نیاز به بُریدن از خیلی چیزها ندارد، بلکه از یکی، میل به یکی [دیگر] می‌نماید.

و آن چیزی که در این مقام آگاهی و هشدار دادن بر آن لازم است اینکه: این عشق اگرچه از جملهٔ فضایل شمرده می‌شود، ولی از آن فضایلی است که موصوف بدان را بین عقل مفارق ناب و بین نفس حیوانی قرار می‌دهد، و چنین فضایلی مطلقا، در هر زمان و در هر حالی از احوال و از هرکس از مردمان پسندیده و شریف نمی‌باشد، بلکه سزاوار است که این محبت در اواسط سلوک عرفانی و در حال نرم شدن نفس و بیدار کردنش از خواب غفلت و خوابگاه طبیعت و بیرون آوردنش از دریای شهوات حیوانی در کار گرفته شود، اما هنگام استکمال نفس به علوم الهی و عقلِ بالفعل گردیدنش و احاطه به علوم کلی گردیدنش و دارای مَلَکهٔ اتصال به عالم قدس شدنش، در آن مقام

نفس را شایسته نیست که سرگرم به این صورت‌های زیبای لحمی (طبیعی) و شمایل لطیف بشری گردد، چون مقام وی از این مقام برتر و بالاتر است، از این‌روی گفته‌اند: المجاز قنطرة الحقیقة، یعنی: عشق مجاز گذرگاه و پُلی است برای رسیدن به عشق حقیقی، و چون از این پل، عبور به عالم حقیقت واقع گشت، بازگشت بدانچه عبور از آن شده ـ برای باردیگر ـ زشت و قبیح است و از رذایل و بدیها شمرده می‌شود.

دور نیست که اختلاف پیشینیان در تعریف و مدح عشق و نکوهش آن، از این جهتی باشد که بیان کردیم، و یا از آن جهت که آن شباهت با عشق پاک نفسانی که منشاء و سرچشمه‌اش لطافت نفس و استحسان و ستایش آن است دارد، یعنی از جهت تناسب اعضا و اعتدال مزاج و زیبایی شکل و خوبی اندام، به شهوت حیوانی که آن را افراد قوّهٔ شهوانی انشاء و ایجاد می‌کنند.

اما آنان که قائلند این عشق از فعل بطّالان و یاوه‌گویان است: اینان از فکر و اندیشه آسوده‌اند و آگاهی بر امور پنهان و رازهای باریک نداشته و از امور، جز آنچه را که بر حواس ظاهر می‌شود و بر مشاعر ظاهری آشکار می‌گردد نمی‌دانند، و نمی‌دانند که خداوند متعال چیزی را در نهاد و سرشت نفوس جز برای حکمتی بلند و غایتی بزرگ نیافریده است.

اما آنان که قائلند عشق یک بیماری و مرضی نفسانی است، و یا اینکه گفته‌اند دیوانگی و جنون الهی است: این را از آن‌جهت گفته‌اند که چون دیده‌اند آنچه بر عاشقان از بیداری شب و لاغر شدن کالبد و پژمردگی بدن و تند شدن نبض و گودی چشم و نفس کشیدن افراد فرزند مُرده عارض می‌شود، مانند آن چیزی است که بر بیماران و مریضان عارض می‌شود، لذا پنداشته‌اند که مبداء آن تباهی مزاج و غلبهٔ عنصر سودا می‌باشد، درحالی که چنین نیست و بلکه کار برعکس است، زیرا این حالات نخست از نفس آغاز می‌شود و سپس در بدن اثر می‌گذارد، برای‌اینکه هرکس دارای فکر و اندیشهٔ دایم در امری پنهان (یعنی عشق مجازی) باشد و در آن بسیار کوشش کند و غرق در آن اَمر باطنی باشد، قوای بدنی، به‌سوی مغزش بازگردیده و از بسیاری حرکات مغزی (پندار و وهم) حرارتی شدید برانگیخته می‌شود که اَخلاط رطوبتی را سوزانده و کیموسات صالح را نابود می‌کند، از این‌روی یُبسی و خشکی بر

اعضا استیلا پیدا کرده و خون را تبدیل به سودا می‌سازد، و بسا که از آن مالیخولیا پیدا شود.

و همچنین آنان که پنداشته‌اند عشق یک جنون الهی است: آن را از آن‌روی گفته‌اند که ایشان هیچ دارو و شربتی نیافته‌اند که بدان معالجه و درمان شوند و از آنچه رنج و سختی که می‌کشند رها شده و بهبودی پیدا کنند، مگر دعا به درگاه الهی همراه با نماز و صدقه و افسون خواندن کاهنان و رهبانان، و روش حکما و پزشکان یونانی نیز این‌گونه بوده است، یعنی وقتی از مُداوا و درمان بیمار و یا معالجهٔ مریضی سخت ناتوان و عاجز می‌شدند و از وی ناامید می‌گردیدند، آن را به معبد و پرستشگاهشان حمل کرده و دستور به نماز و صدقه و قربانی می‌دادند و از اهل دعا و دانشمندان و رهبانانشان می‌خواستند که خداوند را برای شفا و بهبودی بخوانند، و چون بیمار شفا و بهبودی می‌یافت، این را طب و درمان الهی، و بیماری و مرض را جنون الهی نامیدند.

برخی از آنان گفته: عشق، هوا (و هوسی) است غالب در نفس، مانند طبع مشابه در جسد [1]، و یا مانند صورتِ مِثل هم در جنس (البته جنس لغوی نه جنس منطقی).

و برخی دیگر از آنان گفته: منشأ آن عشق، موافقت طالع است هنگام ولادت، پس هر دو نفری که در طالع و درجه باهم اتفاق داشته و یا صاحب دو طالع، یک ستاره باشد و یا دو بُرج و در بعضی از حالات و انظار باهم اتفاق داشته باشند ـ مانند مثلّثات و یا آنچه مشابه این که ستاره شناسان می‌دانند باشد ـ بین آن دو نفر، تعاشق و عشق ورزیدن به یکدیگر واقع می‌شود.

و بعضی دیگرشان گفته: عشق عبارت از افراط و زیاده‌روی شوق است به‌سوی اتحاد؛ این سخن اگرچه نیکوست ولی سخنی مجمل و کوتاه است و نیاز به تفصیل دارد، این اتحاد از چه نوع اتحادی می‌تواند باشد؟ زیرا اتحاد گاهی بین دو جسم است و این امر به‌واسطهٔ امتزاج و آمیزش است و دربارهٔ نفوس، این اتحاد تصوّر نمی‌شود، سپس اگر وقوع اتصال بین دو کالبدِ عاشق و معشوق در حالت غفلت و بی‌خبری و یا خواب

۱. مانند مزاج و امثال آن، پس این مانند طبعی است که نفس عاشق بدان تعلق گرفته است، همان‌طور که نفس عاشقِ طبع خودش است، همین‌طور طبعی را که از حیث مزاج مثلاً مشابه و مشاکلِ او است، دوست می‌دارد «سبزواری»

فرض شود، یقیناً و به‌طور مسلّم دانسته می‌شود که با این فرض، مقصود حاصل نمی‌شود، چون عشق همان‌گونه که گفته آمد از صفات نفوس است نه از صفات اجرام، بلکه آن چیزی که تصوّر می‌شود و در معنی اتحاد درست و جایز است همان است که در مباحث عقل و معقول بیان داشتیم، یعنی اتحاد نفسِ عاقل، به صورت عقلِ بالفعل و اتحاد نفسِ حسّاس به صورت محسوسِ بالفعل، بنابراین معنی، صیرورت و گردیدن نفس عاشق مر شخصی را که با صورت معشوقش اتحاد دارد جایز است، و این پس از تکرار مشاهدات و نظر افکندنهای بسیار و فکر زیاد و یادآوردن شکل و شمایل او است تا آنکه صورتش متمثّل و حاضر شده و در ذات عاشق، درنوردیده و نقش‌پذیر می‌گردد [۱]، و این آن چیزی است که راهش را روشن ساختیم و سلوکش را اثبات نمودیم، به‌طوری که برای هیچ‌یک از هوشمندان مجال انکار در آن باقی نمانده است.

در داستان‌های عشاق اموری که دلالت بر این امر داشته باشد آمده، از جمله آنکه روایت شده: مجنون عامری در بعضی از اوقات چنان مستغرق در عشق بود که چون معشوقش آمد و بانک زد: ای مجنون! من لیلی هستم، توجهی بدو ننمود و گفت: من با عشق تو از تو بی‌نیازم؛ زیرا عشق درواقع همان صورتِ حاصل است و همان بالذات معشوق است نه امر خارجی، و او صاحب صورت ـ بالعرض ـ است، چنانکه معلوم بالذات همان نفس صورت علمی است نه آنچه از تصوّر بیرون آمده است، و چون اتحاد عاقل به صورت معقول و اتحاد جوهر حاسّ به‌صورت محسوس ـ یعنی هنگام استحضار و حاضر نمودن شدید و مشاهدهٔ قوی چنانکه گفتیم ـ جایز و روشن باشد، اتحاد نفسِ عاشق به‌صورت معشوق ـ به‌گونه‌ای که پس از آن نیاز به حضور جسمش و استفادهٔ از شخصش نداشته باشد ـ جایز و آشکار است، چنانکه شاعر گفته:

من هویم که عاشقش هستم، و آنکه عاشقش هستم من است — ما دو روحیم که در دو کالبدیم

وقتی مرا دیدی، او را دیده‌ای — و چون او را دیدی مرا دیده‌ای

پوشیده نیست که اتحاد بین دوچیز، جز آن‌گونه که ما تحقیق و ثابت کردیم قابل تصوّر نیست، و این از خاصیّت امور روحانی و احوال نفسانی است؛ اما اجسام و

۱. یعنی اتحاد اگرچه با یک‌مرتبه مشاهده حاصل می‌شود، ولی درخواست ملکهٔ اتحاد را دارد، چون او این صورت‌ها را بر تمام مدرکاتش برگزیده است. «سبزواری»

جسمانیات را امکان اتحاد در آنها به هیچ‌وجهی نمی‌باشد، بلکه مجاورت (همسایگی) و ممازجت (آمیختگی) و مماسیت است و بس، و بلکه تحقیق آنکه: در این جهان، وصال وجود ندارد و ذاتی به ذات دیگر در این نشأه ـ جاودانه و اَبدی ـ نخواهد رسید، و این از دو وجه می‌باشد:

نخست آنکه: یک جسم متصل وقتی مورد تحقیق و پژوهشگری قرار گیرد دانسته خواهد شد که با غیبت (پنهانی) و فِقدان آمیخته است، چون هر جزئی از آن از جزء دیگرش جدا و مفقود است، پس این اتصال بین اجزای آن عین انفصال است، جز آنکه چون بین آن اجزاء، جسم مُباینی و یا فضای خالی و سطحی در خِلال آنها وارد نشده است گویند که آن اجزاء، یک اتصال واحد دارند، و وحدت آنها وحدتی که خالص از کثرت باشد نیست، و چون حال جسم در حدّ ذاتش چنین است ـ یعنی عدم حضور وحدت ـ پس چگونه چیز دیگری با آن اتحاد پیدا می‌کند و یا بین آن جسم و چیز دیگر وصال واقع می‌گردد؟

دیگر آنکه: با قطع‌نظر از آنچه بیان داشتیم، پیوند و اتصال بین دو جسم امکان ندارد، مگر به‌گونهٔ برخورد دو سطح از آن‌دو به‌هم، درحالی که سطح، از حقیقت جسم و ذات آن بیرون است، در این‌صورت وصول چیزی از محبّ، به ذات جسمی که تعلق به معشوق دارد امکان‌پذیر نیست، چون آن چیز یا نفس او است و یا جسم او و یا عَرضی از عوارض نفس و یا کالبد او است؛ سومی محال است ـ به‌جهت محال بودن انتقال عرض ـ و همین‌طور دومی هم محال است ـ به‌جهت محال بودن تداخل بین دو جسم ـ پس برخورد با اطراف و بالا و پائین، نه بیمار عشق را شفا می‌بخشد و نه تشنگیش را تسکین می‌دهد؛ اوّلی نیز محال است، چون اگر اتصال نفسی از نفوس در ذات خودش به بدنی فرض شود، باید برای نفسش نفسی باشد، در این‌صورت لازم می‌آید که یک بدن دارای دو نفس گردد و این ممتنع و محال است، به‌جهت این امر اگر آنچه را که نهایت آرزوی عاشق است برایش اتفاق بیفتد ـ یعنی نزدیک شدن به معشوقش و حضور با او در مجلس صحبتش ـ و این آرزویش حاصل شود، بالاتر از آن را درخواست می‌کند و آن آرزوی خلوت کردن و نشستن با او ـ بدون حضور هیچ‌کسی ـ می‌باشد، و چون این آرزو برآورده شد و مجلس از اغیار خالی گشت،

آرزوی در آغوش کشیدن و بوسیدن دارد، چون این هم برآورده شد، درخواست خوابیدن در یک بستر و التزام به تمام جوارح و اعضا را ـ بیشتر از آنچه درخور است ـ دارد، با این‌همه هنوز شوق به‌حال خودش هست و آتش نفس همان‌گونه که بوده برجا است، و بلکه شوق و اضطراب افزونی می‌یابد، چنانکه یکی از افراد این گروه گفته:

همدیگر را در آغوش کشیدیم و نفس هنوز اشتیاق می‌ورزید که آیا پس از آغوش کشیدن نزدیک‌تر شدن هم هست؟
دهانش را بوسیدم تا حرارت عشقم فرو نشیند ولی هیجان و اضطرابم فزونی گرفت
گویی دل من تشنگیش تسکین نمی‌یابد جز آنکه مشاهده کند هر دو روح باهم اتحاد پیدا کرده‌اند

و سبب «لِمیّ» در این امر آنکه: محبوب در حقیقت استخوان و گوشت و یا چیزی از بدن نیست، بلکه اصلاً در عالم اجسام چیزی که نفس بدان اشتیاق ورزد و عاشقش شود یافت نمی‌گردد، بلکه (اشتیاق و عشقش) به صورتی روحانی است که در غیراین عالم موجود است.

۲۱
فصل
در اینکه تفاوت معشوق‌ها به جهت تفاوت وجودها است

بدان که محبوبات نفوس و طبایع مختلف‌اند و معشوقاتشان ـ به‌حسب اختلاف مراتبشان در وجود و درجاتشان در علوم و معارف ـ گوناگون است، و این بدان‌جهت است که هر قوّه‌ای از قوا، جز بدانچه هم جنس و هم‌شکل او است استکمال نمی‌پذیرد، و هر حاسّی (حسّ کننده‌ای) از حواس جز به محسوس خود که اختصاص بدان دارد لذت نمی‌برد، بنابراین قوّهٔ بینایی جز به رنگ‌ها و نورها اشتیاق ندارد، چون آنها از جنس خودش‌اند، و همین‌طور قوّهٔ شنوایی جز به صداها و آهنگ‌ها اشتیاق ندارد و جز از بهترینشان لذت نمی‌برد؛ و بر همین قیاس قوّهٔ بویایی که از بوها لذت می‌برد و قوّهٔ چشایی از مزه‌هایی که با مزاج سازگاری دارند لذت می‌برند و قوّهٔ لامسه از ملموساتی که سازگاری با مزاجش که در حدّ اعتدال بین دوطرف ضد هم است دارد لذت می‌برد تا بدانها استکمال پیدا کند، و قیاس هر قوّه‌ای از قوای باطنی و ظاهری طبیعی و نفسانی و عقلی این‌گونه است، زیرا هر قوّه‌ای از جنس آن چیزی است که بر

آن غلبه دارد، و همین‌طور هر قوّهٔ حاسّی از نوع محسوسش می‌باشد و هر قوّهٔ عاقلی از قبیل معقولاتش است، بدین‌جهت است که بدان استکمال می‌یابد و برای آن از قوّه به فعل و از نقص به کمال خارج شده به‌سوی آن روان شده و چنانکه بارها دانستی بدان متحد می‌گردد.

سپس اینکه: انسانِ از جملهٔ مکوّنات، گویی [1] مجموعه‌ای از تمام آنچه در عالم، از انواع و اجناس ـ به‌گونهٔ استعداد و قوّه ـ است می‌باشد، یعنی هر جنسی از اجناس موجودات و هر طبقه‌ای از طبقات و هر عالمی از عوالم عقلی و نفسی و طبیعی، در آن چیزی ناقص ـ در آغاز کار ـ یافت می‌شود که مستعد و آمادهٔ استکمال است، و هر ناقصی هم مشتاق به کمال خودش می‌باشد، پس انسان ـ از آن‌جهت که مشتمل بر مجموع نقصانات اشیاء است ـ به کُلِّ خود مشتاق بدان چیزی است که آن جامع تمام کمالات ـ به امکان عام ـ می‌باشد، و تمام کمالات اشیا به‌گونهٔ تمام جز در باری‌تعالی یافت نمی‌گردد، چون او را اسماء نیکو است، از این‌روی سزاوارترین چیز به این که معشوق کاملان و عرفا باشد حقِ متعال است، و پس از وی در سزاواری و شایستگی عشق انسان، مجموع عالم به کُلِّ خود است، به‌جهت اشتمالش بر مظاهر صفات الله تعالی و اسماء او از عرش و کرسی و آسمان‌ها و خورشید و ماه و ستارگان و زمین با آنچه در آن و بر آن است، از انواع حیوانات و نباتات و جواهر معدنی ـ از طلا و نقره و غیراینها ـ و دریاها و آنچه از عجایب و شگفتیها که در آنها است، و آنچه در فضای جوّ از بادها و ابرها و باران‌ها و برف‌ها و برق‌ها و نیازک‌ها و غیراینها، و حرکات عِلوی و سِفلی که پدید می‌آید، و مبادی این حرکات و غایاتشان از عقول و نفوس کلّی و جزئی و طبایع برتر و پست، تمام اینها بر بهترین ترتیب و نیکوترین نظام می‌باشند، به‌طوری که نگرندهٔ بدانها و دانای به چگونگی وضع و ترتیب آنها در خوبی کمال نظامش به حیرت و سرگشتگی می‌افتد.

و پس از این دو امر: ـ یعنی اللّه جلّ جلاله و مظهر اعظمش که انسان کبیر (عالم

۱. استعمال لفظ «کأن ـ گویی» به اعتبار آغاز کار او و قوه و استعداد وی است، وگرنه انسان کامل نوع اخیر بالفعل است که تمام انواع می‌باشد ـ به قول مطلق ـ همچنان که بسیط حقیقی تمام وجودات است. «سبزواری»

خارج) است ـ شایسته و سزاوار نیست محبوب کسی که اشتمال بر تمام مشاعر و قوا ـ بالقوّه و یا بالفعل ـ دارد باشد جز عالم صغیر جزئی و انسان شخصی، برای‌اینکه انسان کلی درواقع همان عالم کبیر است، و بدین‌جهت است که در هیچ‌یک از مکوّنات، موجودی یافت نمی‌شود که از آدمی ـ در عشق و شیفتگی بدو ـ شدیدتر باشد، به‌گونه‌ای که از وی قرار و صبر سلب گردد و آنچه عاشقان ـ از بیداری شب‌ها و غم و اندوه و گریه و غیراینها ـ دچار آن می‌شوند برایش رُخ دهد، مگر از جهت شخص انسانی، زیرا در او تمام محبوباتی که دارای مشاعر و قوا هستند برخورد دارد، پس کُلِّ او با کُلِّ آنها موازی و برابر است و جز انسان این‌گونه نیست، برای‌اینکه در هریک از اجزای عالم جز خواسته و آرزوی یک قوّه نمی‌باشد، و آن یا معقول است، در این‌صورت از آن جز عقل لذت نمی‌برد، و یا محسوس صِرف است، پس از محسوس صِرف جز حسّ ـ نه عقل ـ از آن لذّت نمی‌برد؛ سپس (گوییم:) این محسوس اگر از نوع رنگ و نور است، جز چشم از آن لذّت نمی‌برد، و اگر از مقولهٔ صدا و حرف است، جز گوش از آن لذت نمی‌یابد، اما انسان: در وی مفردات اشیا و مرکبات و جواهر و اعراض آنها ـ از مقولات نه‌گانه ـ و نیز روحانیات ـ مانند فرشتگان قوا ـ و جسمانیات ـ مانند جوارح و اعضا ـ وجود دارد.

خلاصه آنکه آنچه در ملک و ملکوت از نعمت‌های ظاهری و باطنی است (همه در انسان کامل جمع است) چنانکه فرموده: واسبغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنة، یعنی: نعمت‌های خویش ـ آشکارا و نهان ـ بر شما کامل کرد (۲۰ ـ لقمان) پس هرکس همانند این نشأهٔ کامل و شهر جامع را مشاهده کرد، مشتاق به لقا و ملاقات او می‌شود و او را دوست می‌دارد، چون در او، صنعت و خلق موجِدش و مظهر آثار و آینهٔ جمال و جلال وی را مشاهده می‌کند.

شیخ کاملِ محقق ـ محیی‌الدین اعرابی ـ در کتاب فتوحات مکی گوید: بدان که خداوند، عالم را درنهایت استواری و کمال و دقت آفریده است، چنانکه امام ابوحامد غزالی گوید: در امکان اَبدع و شگفت‌انگیزتر از این عالم نیست، و خودش ـ تعالی ـ فرموده که آدم را بر صورتش آفریده و انسان، مجموع عالم است و علم او به عالم جز علم او به نفس خودش نمی‌باشد، چون در وجود جز او و فعل و صفتش نیست، پس

ناگزیر باید بر صورتش باشد [۱]، و چون او را در عینش ظاهر ساخت مجلای او شد و در او جز جمالش را مشاهده نکرد، لذا عاشق جمال شد، پس عالم جمال الهی است و او جمیل و زیبا و عاشق جمال است، حال هرکس که عالم را فقط از این نظر دوست داشته باشد، جز جمال الهی را دوست ندارد، برای‌اینکه جمال و زیبایی صنعت و آفرینش جز به صانع و خالقش ـ نه به صفت ـ نسبت داده نمی‌شود، پس جمال و زیبایی عالم جمال الهی و صورت جمال و زیبایی او است؛ پایان سخنش.

و در جای دیگر گوید: بدان که هرچه را که تصوّرکننده تصوّر می‌کند، آن (تصوّر) عین او است نه غیر او، لذا «عالَم» [۲] حق را جز بدانچه عینش ظاهر می‌سازد نمی‌تواند تصوّر کند، و انسانی که «آدم» است عبارت از مجموع عالم می‌باشد، زیرا او انسان صغیر است و مختصر عالم کبیر، و عالمی که در قوّهٔ انسان می‌باشد، حصرش در ادراکِ کثرت و بزرگی است [۳]، و انسانِ دارای حجم و مقدار ــ از حیث صورت و تشریحش و از جهت آنچه از قوای روحانی که حامل است ـ ادراک بدو احاطه دارد، از این‌روی خداوند در او تمام آنچه را که از او ـ یعنی ماسوی الله ـ خارج و صادر شده، مرتب و منظّم ساخته است و به هر جزئی از او حقیقت اسمی الهی را که آشکار ساخته و از آن ظاهر شده است ارتباط داده است [۴]، لذا تمام اسماء الهی بدو ارتباط پیدا کرده

۱. چون خداوند آدم را بر صورتش آفرید، انسان کبیر که مجموع عالم است و مختصر آن را که انسان کامل و انسان صغیر است و همو سبیل توحید است فرا گرفت، و بر صورتش ـ تعالی ـ یعنی بر صورت علمی، پس انسان کبیر را آفرید و بر طبق صورت علمیش صورت بخشید. «سبزواری» ۲. به فتح لام و یا کسر لام، یعنی حق‌متعال جز بدانچه عینش ظاهر می‌سازد تصوّر نمی‌شود، یعنی جز به حسب قابلیت عین ثابت او، چون هر موجودی حق را از آن سوی حجاب تعیّنش مشاهده می‌کند «سبزواری» ۳. این مطلب در مبحث کلام و کتاب گفته آمد، به یادآر! «سبزواری» ۴. پیش از این گفته آمد که هر موجودی از عالم مظهر اسمی از اسماء الهی است و این اسم مربّی او است، بنابراین نوع اخیر که انسان کامل است چون تمام انواع است، پس هر جزئی از او مظهر اسمی می‌باشد، و مجموع او مظاهر مجموع اسمائی است که آنها مشمول اسم اعظم ــ یعنی الله ـ می‌باشند، پس چشمش مرتبط به حقیقت اسم «البصیر» او است، و گوشش مرتبط به اسم «السمیع» او است، و مشاعر دیگرش مرتبط به «المدرک» او است و عامل محرک او مرتبط به اسم «القادر» او است و شوقی مرتبط به اسم «المرید» او است و غضبی مرتبط به اسم «القاهر» او است و غاذیه مرتبط به اسم «الرزاق» او است و نامیه مرتبط به اسم «المقدر» او است و مصوّره مرتبط به اسم «المصوِّر» او است و مولّده مرتبط به اسم «الجاعل» او است که در زمین خلیفه قرار داد، و عقل نظری مرتبط به اسم «العلیم الحکیم» او است، و عقل عملی مرتبط به اسم «العادل المقتدر» او است، و همین‌طور در ارتباطات دیگر. «سبزواری»

است و چیزی از آنها از او فوت نشده است، پس آدم را بر صورت اسم «الله» خارج ساخت، چون این اسم تمام اسماء الهی را متضمّن و فراگیر است، همین‌طور انسان، اگرچه جسمش کوچک است ولی فراگیر تمام معانی ـ اگرچه کوچکتر از او باشد هست، زیرا از او نام انسان زایل نمی‌شود ـ چنانکه دخول شتر را در سوراخ سوزن جایز دانسته‌اند ـ و این از قبیل محال نیست، زیرا کوچکی و بزرگی از عوارض، و بزرگی از عوارض شخصی است که بدانها حقیقت چیزی باطل نمی‌شود و (شیئی) از آن (حقیقت) خارج نمی‌گردد، درحالی که قدرت این صلاحیّت را دارد شتری را بیافریند که سوراخ سوزن در ورود آن تنگی نکند، گویی که این امیدی است مر آنان را که وارد بهشت شوند؛ همین‌طور انسان ـ اگرچه جِرم و جسمش از جِرم عالم کوچک‌تر است ـ تمام حقایق عالم کبیر را فرامی‌گیرد، از این‌روی خردمندان، عالم را انسان کبیر نامیده‌اند، پس در امکان هیچ معنایی باقی نمی‌ماند جز آنکه در عالم آشکار و ظاهر کرده است و (تمام آنها را) در مختصرش ظاهر نموده است؛ علم نیز تصوّر معلوم است و آن از صفات ذاتی عالِم است، بنابراین علم او صورت او است و برآن صورت آدم را آفریده است، پس آدم را خداوند بر صورت خودش آفریده است؛ پایان سخن او.

پس دانسته شد عشقی که جامع تمام معشوقات موجودات است سه‌گونه است: بزرگتر و وسط تر و کوچک‌تر، عشق بزرگتر عشق خداوند متعال است و آن جز متألّهان کامل را که فنای کلّی حاصل کرده‌اند نمی‌باشد، و اینان کسانی‌اند که خداوند بدیشان اشاره کرده و فرموده: یحبّهم و یحبّونه، یعنی: دوستشان دارد و دوستش دارند (۵۴ ـ مائده) چون او درواقع جز نفس خودش را ـ نه غیرخودش را ـ دوست نمی‌دارد، بنابراین مُحبّ و محبوب در هر دو جانب یکی هستند.

عشق وسط تر عشقی است که دانشمندان آنان که در حقایق موجودات نظر می‌افکنند و پیوسته در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند ـ دارند، چنانکه خداوند می‌فرماید: الذین یذکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق‌السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار، یعنی: کسانی که خدای را ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در خلقت آسمان‌ها و زمین بیندیشند [و گویند:] پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای، پاکی تراست! ما را از

عذاب جهنم نگهدار (۱۹۱ ـ آل‌عمران) و این عذاب فُرقت و دوری و پوشیدگی از مشاهدهٔ آثار و بهشت افعال است.

و عشق اصغر عشق انسان صغیر است، چون او نیز نمونه‌ای است از تمام آنچه در عالم کبیر می‌باشد و تمام عالم کتاب جامع الهی و تصنیف ربانی است که کمالات ذاتی و معانی الهی خویش را آشکار کرده است، و کتاب انسان مجموعهٔ مختصری است که در آن آیات کتاب مبین می‌باشد، پس هرکس که در آن اندیشه و در آیات آن تفکّر نماید و معانیش را به دیدهٔ اعتبار بنگرد، برایش مطالعهٔ کتاب کبیر و آیات و معانی و اسرار آن آسان می‌گردد، و چون معانی کتاب کبیر را کامل و استوار ساخت، با آنها بالا رفتن و عروج به مطالعهٔ جمال الهی و جلال احدیّتش آسان می‌شود و درنتیجه تمام موجودات را در کبریای عظمت او درنوردیده، و تحت تابش نور و ضیای او نابود و مضمحل مشاهده می‌کند.

۲۲
فصل
در اختلاف مردمان در محبوبات

بدان که در هیچ نوعی از انواع موجودات همانند اختلافی که در افراد بشر یافت می‌شود پیدا نمی‌گردد، و این بدان‌جهت است که مادّهٔ انسانی به‌گونه‌ای آفریده شده که در آن استعداد و آمادگی انتقال به هر صورتی از صور و اتصاف به هر صفتی از صفات می‌باشد، و در آن قوّهٔ بالا رفتن از مرز بهیمیّت به بالاترین درجات فرشتگان مقرب می‌باشد، برخی از مردمان در رتبهٔ بهایم و چهارپایانند و نفسشان نفس شهوی است، برخ دیگر در رتبهٔ درندگانند و نفسشان نفس غضبی است، بعضی از آنان در منزل شیاطین‌اند و بعضی از نوع فرشتگان می‌باشند، و هریک از این اجناس چهارگانه را انواع بسیار و نامحدود است.

و دانستی که محبوب هریک، چیزی است که همانند و مشابه او باشد و خداوند متعال در طبیعت موجودات و نهاد نفوس، محبّت کون و بودن و باقی‌ماندن بر تمام‌ترین و کامل‌ترین حالاتی را که (نفس) بدان اختصاص دارد ثابت و برقرار

ساخته است، و تمام‌ترین حالات نفس شهوانی این است که پیوسته موجود باشد و به شهوات و خواست‌هایش دست‌یابی داشته و به لذّات آن که ماده و اَصل وجود اشخاص آن (نفس شهوانی) است ـ بدون بازدارنده و کِدرکننده‌ای ـ بهره‌مند و متمتّع گردد، لذا همیشه (آن نفس شهوانی) عاشق خوردن و نزدیکی کردن است و بس؛ و همین‌طور از تمام‌ترین حالات نفس غضبی این است که موجود باشد و بر غیرخودش رئیس بوده و بر دشمنش غالب گردد و از آن‌کس که آزارش رسانده ـ بدون بازدارنده و کِدرکننده‌ای ـ انتقام بگیرد، لذا همیشه (آن نفس غضبی) عاشق قهر و غلبه و انتقام می‌باشد.

و از تمام‌ترین حالات نفس شیطانی اینکه: بسیار حیله‌گر و فریب‌کار و خدعه‌گر و دروغ‌گوست، امور را غیر از آنچه هست جلوه می‌دهد، کارش تظاهر به زهد و پنهان کردن حقیقت است ـ با ظاهر ساختن مقدماتی باطل و ناحق در صورت حق ـ و بیان دروغ‌های بی‌اساس به صورت صدق و راستی، لذا او پیوسته عاشق مکر و حیله و وسوسه و مواعید و نویدهای دروغ و آرزوهای باطل می‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: یعدهم و یمنّیهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا، یعنی: وعده‌شان می‌دهد و آرزومندشان می‌کند و شیطان جز فریب به ایشان وعده نمی‌دهد (۱۲۰ ـ نساء)

و از تمام‌ترین حالات نفس مَلکی اینکه: حقایق را آن‌گونه که هستند می‌شناسد و به خداوند و فرشتگان و کتاب‌ها و رسولان او و روز رستاخیز ایمان دارد و در دنیا زُهد می‌ورزد و تمایل به خلوت ـ برای مناجات با خدا ـ داشته و در خلقت الهی و ملکوتش اندیشه و تفکّر می‌نماید و به قضا و حکم الهی راضی و خشنود است، لذا او همیشه عاشق معارف الهی و بودن با خدا ـ بدون بازدارنده و پرده‌داری ـ بوده و پیوسته مسرور و خوشحال به یاد او می‌باشد و بودن در دنیا را ناخوش داشته و آرزومند مرگ و بیرون رفتن از این سرای مجازی به سرای دیگر و شوق همسایگی خدا و مشاهدهٔ لقای او می‌باشد؛ این صفات جز در مردمان خاص و نیکانی که به منزلهٔ فرشتگان مقرّب و رسولان مکرم‌اند یافت نمی‌شود، و بیشتر از مردمان، فهمشان از تصوّر این صفات ـ به‌جهت کمی معرفت و شناختشان و تیره بودن ذهنشان

به‌جهت فرورفتنشان در دریای هیولا ـ کوتاهی و نارسایی دارد، لذا به همین صور و اشباح جسدانی که از عناصر و کالبدها گِرد آمده و از گوشت و خون و خَلط های گندیدهٔ بد بوی تاریک و ظلمانی ترکیب یافته است راضی و خشنوداند و بدانها آرام گرفته‌اند و آرزوی جاودانه بودن با آنها را دارند، این به‌سبب نقص جوهر و پستی نفوسشان می‌باشد، چنانکه خداوند فرموده: و رضوا بالحیوة الدنیا و اطمأنوا بها و الذین هم عن آیاتنا غافلون، یعنی: زندگی دنیا را پسندیده و بدان آرام گرفته‌اند و کسانی که از آیات و نشانهای ما غافلند (۷ ـ یونس) و آیات بسیار دیگری در این معنی در قرآن هست.

بر تو پوشیده نباشد: هرکس عاشق چیزی از اشیاء دنیایی باشد و بدان عشق ورزد و هنگام نبودنش واله و سرگردان او باشد و چون بدو رسید و آنچه را که به وی عشق می‌ورزید به‌دست آورد و مقصودش برآورده شد و به نیازش از بهره بردن و لذت یافتن از قرب به او رسید، ناگزیر روزی و یا لحظه‌ای می‌آید که از آن جُدا شده و یا بیزار گشته و یا بر او تند و خشمگین می‌شود و آن شیرینی از وی رفته و آن بشاشت و شادمانی از او رخت برمی‌بندد و شرارهٔ آن اشتیاق و هیجان فرو می‌نشیند، و بسا آنچه که محبوب بوده، بر عاشق، عذاب و آزار و بیماری می‌گردد، چنانکه بیماریها و امراضی را مشاهده می‌کنیم که از خوردن شیرینیجات و چربیها و نزدیکی کردن زیاد پدید می‌آید، و چه بسیار معشوق آدمی که نزد عاشق، دشمنترین دشمنان و وحشتناکترین موجودات می‌گردد ـ جز محبّان و عاشقان خدا و ایمان آورندگان به آیات او و مشتاقان به لقایش از بندگان و اولیای صالح او ـ چون آنان را در هر روز (و بلکه هر لحظه) به محبوبشان قرب و نزدیکی است، و هرچه بدو نزدیک‌تر می‌شوند شوقشان فزونی گرفته و عشقشان قوی‌تر می‌گردد، و هرچه شوق فزونی یابد، قرب و نزدیکی بیشتر می‌شود و همین‌طور جاودانه و تا اَبد، چنانکه خداوند فرموده: والذین آمنوا اشدّ حباًلله، یعنی: مؤمنان خدای را بیشتر دوست دارند (۱۶۵ ـ بقره) و فرمود: نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنانورنا، یعنی: نورشان پیشاپیش آنان و از طرف راستشان می‌رود و گویند: پروردگارا! نور ما را برایمان کامل کن (۸ ـ تحریم) و به حال عاشقان غیرخود اشاره کرده و فرموده: کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماءً حتی اذا جائه لم یجده شیئا، یعنی:

اعمالشان چون سرابی در بیابانی هموار است که تشنه آن را آب پندارد و چون بدان رسد چیزی نیابد (۳۹ ـ نور) سپس به جانب عاشقان خویش بازگشته و حالشان را بیان می‌دارد و از صیتشان و ذکرشان بسنده به وصف حالشان می‌کند و می‌فرماید: و وجدالله عنده فوفاه حسابه، یعنی: و خدا را نزد آن یابد که حساب او را تمام دهد (۳۹ ـ نور).

این بدان‌جهت است که دنیا و صورت‌های موجود آن نزد عارف بینا دل به منزلهٔ آینه‌ها و مظاهری مر حقایق قدسی و صفات الهی را می‌باشند، و همان‌طور که نگرندهٔ به سراب اگر عارف و شناسا باشد می‌داند آنچه در آن مشاهده می‌کند صورت آسمان است نه صورت آب ـ چنانکه درجایش گفته شده است ـ همین‌طور عارف محقق هم می‌داند وجودی که در این موجودات عالم مشاهده می‌شود جز گونه‌گون تجلیّات الهی و ظهورات کمالات و اسماء او در مظاهر موجودات و آینه‌های اعیان (خارجی) نمی‌باشد.

بدان که هدف بلند و حکمت عالی از وجود عشق در نفوس ظرفا و عشق بدانها به‌جهت اندام نیکو و چهرهٔ زیبا از آن‌روی است که از خواب غفلت و خوابگاه جهالت بیدار شده و مدّتی با آن ریاضت و تمرین کرده و از قوّه به فعل خارج شوی و از امور جسمانی به امور نفسانی و از آن، به زیبائیهای امور دائمیِ کلّی ترقی نمایی و به لقای الهی و لذّات آخرت راغب گردی و از این دلایل، شرف و برتری جوهر و کمال عنصر و محاسن عالمش و صلاح معاد و بازگشتش را بدانی، برای‌اینکه تمام محاسن و همهٔ خواست‌های مرغوبِ نفس که بر ظواهر اجسام و سطوح ابدان مشاهده می‌کنیم دلایلی بر محاسن اخروی، و مثالی برای صور زیبای روحانی قرار داده شده است، تا وقتی نفوس جزئی بدانها نظر بیفکنند متمایل بدیشان شده و به سویشان شوق بورزند، و چون بدانها رسیدند، در ادراک کُنه و حقیقت و حدّ آنها با نظری دقیق اندیشه و تفکر نموده و توجّه به حالات آنها نمایند و صور آنها را ـ خالص از اغیار ـ انتزاع کرده و رسومشان را از پرده‌ها و پوششها صافی نمایند، و چون آن اشخاص جرمانی از مشاهدهٔ حواس غایب و پنهان گشتند، رسوم و صور آنها از نفس زایل نگردد، بلکه این رسوم و صورِ معشوقِ محبوب در آن ـ یعنی در نفس

جزئی ـ به‌گونهٔ صورت‌هایی روحانی و صافیِ از مواد، مصوَّر باشند.

و چون نفس قوی شد و به مقام عقل رسید، آن صورِرسم شدهٔ در قوّهٔ خیالش، با وی (نفس)، از آن مقام به مافوق خود انتقال پیدا کرده و به‌گونهٔ باقیاتِ صالحات (نیکیهای جاودان)، معشوقات او گردند، و آنها صور کلّی دائمی عقلی‌اند که با وی اتحاد دارند و دیگر بیم فراق و دوری آنها و نابودی و تغییر و دگرگونیشان را برای همیشه و جاودان ندارد.

مثال آن اینکه: کسی که در بعضی از ایام عمرش عاشق کسی شده و سپس از عشقش آرام گرفته و یا از دستش داده، وقتی پس از مدّت زمانی او را می‌بیند آنچه زیبایی و جمال و زینت و محاسن که بر ظاهر جسمش بوده تغییر کرده است، وقتی به آن رسوم و صوری که از زمان قدیم در خیالش بوده نظر می‌افکند، آنها را به حال خودشان می‌بیند که هیچ تغییر و تبدیل پیدا نکرده‌اند، و همگی آن محاسن و رسوم و رنگ‌ها و شکل‌ها و خطوط را ـ همان‌گونه که پیش از این بودند ـ در نفس خود مرتَسم می‌بیند، و آنها را پیش از این بپندار خود بر غیر (یعنی بر معشوق) از دور مشاهده می‌کرد، ولی امروز تمام آنها را در نفس خودش و انتزاع شدهٔ از غیر و سلب شدهٔ از او می‌یابد، اما پیش از این آنها را از او ـ خارج از ذاتش ـ درخواست می‌کرد، در این هنگام خردمند دانا پی‌می‌برد که معشوق درواقع، موجودی خارج از ذاتش نیست، چون این رسوم و صور زیبایی که در وجود این شخص می‌دید، امروز آنها را نقش شدهٔ در نفس خودش، و رسم شدهٔ در ذاتش، و متمثّل در حضور جوهر خود، و مصوَّر نزد خویش، و باقی و ثابت ـ بر یک حالت که مطلقا تغییر نپذیرفته است ـ می‌یابد.

و چون خردمند هوشمند بدانچه توصیف نمودیم پی برد، نفسش از خواب غفلت خودش بیدار شده و از خوابگاه جهالتش برمی‌خیزد و می‌داند که معشوق درواقع، در اجسام و موادِ متراکم و کالبدهای دارای گوشت و خون، نه پدید آمده است و نه می‌آید، در این هنگام نفسش از رنج و سختی و مشقت صحبت غیر و تحمل محنت شدید و شقاوتی که پیوسته عارضِ عاشقانِ اجسام و دوستداران اندام می‌شود به آرامش می‌رسد و آنچه شاعر گفته است می‌گوید:

دل از عشق سلمی به هوشیاری آمد و باطلش گریخت   و اسبان آرزو و ریس‌های آنها آزاد و برهنه شدند

۲۳
فصل
در اشاره به محبت الهی که اختصاص به عرفای کامل و اولیای واصل دارد

پیش از این گذشت که عشق انسان بر سه‌گونه است: بزرگ و وسط و کوچک، عشق بزرگ عبارت از اشتیاق به لقای الهی و آرزوی رسیدن به عرفان ذات و صفات و افعال او ـ از آن حیث که افعال او است ـ می‌باشد، این خواست و آرزو، در غیرعارف یافت نمی‌شود، و حال تمامی مردمان در شوق و خواست‌هاشان به محبوبات و مرغوباتشان ـ با قیاس به حال عارف ـ مانند حال کودکان است در لذت بردنشان از بازی با توپ ـ با قیاس به حال مردانِ مرد در آهداف و ریاست و لذت بردنشان ـ زیرا اگر در تو شوق به خدا و شهوت و خواست معرفت جمال و جلالش که درست‌ترین شهوات و خواست‌ها و بهترین لذّات است خلق می‌شد، مسلماً آن را بر تمام خیرات و خوبیها برمی‌گزیدی و بهشت معرفت و بستان حکمت و میوه‌هایش را بر بهشتی که در آن برآوردن شهوات حسّی و خیالی انجام می‌گیرد اختیار می‌کردی، ولی این شهوت و این اراده در عموم از مردمان و در بیشتر از خاصان که خودشان را در شمار صاحبان فضیلت و برتری به‌شمار می‌آورند ـ مگر اندکی که از راسخان در علم‌اند وجودشان بسیار کمیاب است ـ خلق نشده است، و همان‌گونه که شهوت نکاح و شهوت ریاست در تو خلق شده و در کودکان جز شهوت‌بازی با توپ و امثال آن خلق نشده و از توجه و اِصرارشان بر لذت بازی و خالی بودنشان از لذت ریاست تعجب کرده و به شگفت می‌آیی، همین‌طور عارف هم از تو و از هم قطاران تو در توجه و اِصرارتان بر لذت مقام و ریاست به تعجب و شگفت می‌آید، برای‌اینکه سراسر دنیا و تمام آنچه که هست، نزد عارف بازی و بازیچه است.

و چون خداوند این عشق را برای عارفان خلق کرده، لذا شوقشان به مقدار عشقشان، و شهوتشان به‌قدر معرفتشان می‌باشد، و اشتیاق و شهوتشان هیچ نسبتی به لذت شهوات حسّی ندارد، خواه در دنیا باشد و یا در آخرت، برای‌اینکه لذاتشان به معرفت، لذتی است که هیچگاه زوال نمی‌پذیرد و ملالت آن را فرا نمی‌گیرد، بلکه پیوسته به‌سبب فزونی معرفت و استغراق در آن، پی‌درپی و دوچندان می‌شود، برعکس دیگر شهوات،

جز اینکه این عشق در انسان خلق نمی‌شود مگر پس از آنکه بر او نشآتی چند بگذرد و به حالاتی فراوان تحوّل و دگرگونی یابد و از مرز حیوانیّت به مرز فرشتگی انتقال پیدا نماید، چنانکه نطفهٔ حیوان از حدّ جمادی و نباتی به حدّ حیوانیّت انتقال می‌یابد، و همان‌طور که آدمی از مرز کودکی به مرز بُلوغ صوری می‌رسد و جزو مردان بالغ و کاملِ در شهوت به‌شمار می‌آید، همین‌طور مادّهٔ عقل وقتی از حدّ قوّه و استعداد به حدِّ عقلِ بالفعل می‌رسد، از مردان بالغ در شهوت معرفت می‌گردد، و غیراو از افراد بشر نسبت بدو، درباب لذت معرفت و شهوت حکمت مانند کودکان و زنانند، پس هرکس که در او این شهوت خلق نشده، یا هنوز کودک است و عقلش به کمال نرسیده، و یا عنّین و مخنّث است که تیرگی دنیا و شهواتش، فطرت اصلی وی را فاسد و تباه ساخته است.

لذا عارفان چون شهوت معرفت و لذت نظر به وجه الهی و مطالعهٔ جلال و عظمت او روزیشان شده است، بنابراین در بهشتی که پهنای آن آسمان‌ها و زمین را فرامی‌گیرد ـ و بلکه بیشتر و فراخ‌تر ـ در مطالعهٔ جمال حضرت الهی‌اند، آنان به روی‌آرندگان و مقیمان در نشیب شهوات همانند نگاه کردن خردمندان در کودکان ـ هنگام اصرارشان بر لذت‌بازی به اشیاء بی‌ارزش کودکانه ـ نظر می‌کنند، بدین‌جهت آنان را می‌بینی که از بیشتر مردم وحشت دارند و عزلت و تنهایی و خلوت و ذکر را اختیار می‌کنند و اینها دوستدارترین چیز برایشان است، و از مال و مقام گریزانند، چون می‌دانند اینها آنان را از لذت مناجات با حق‌متعال بازمی‌دارد؛ این گروه از زن و فرزند و خانه خود ـ به‌جهت سرگرم کردنشان از یاد خدا ـ دوری می‌گزینند، ولی مردم را می‌بینی که ایشان را ریشخند کرده و می‌گویند: دیوانهٔ شیطان زده‌اند، و اینان از مردم در حال تعجب‌اند و بر بسنده کردنشان بر کالای دنیای فانی و لذت‌های بی‌ارزش آن خندهٔ تمسخرآمیز می‌زنند و می‌گویند: ان تسخروا منافا نانسخر منکم کما تسخرون، یعنی: اگر ما را مسخره می‌کنید به‌زودی ما نیز شما را چنانکه اکنون ما را مسخره می‌کنید مسخره خواهیم کرد (۳۸ ـ هود).

عارف، سرگرم ساختن و آماده کردن کشتی نجات است برای خود و غیر خود، چون خطر معاد را ـ وقتی که آن رستاخیز بزرگ بیاید ـ می‌داند، لذا بر غافلان و

بی‌خبران از عذاب الهی و سئوال (در قبر و قیامت) و حساب و کیفرِ روز رستاخیر و بدی بازگشت ـ هنگام برطرف شدن پرده‌ها ـ و آشکار شدن باطن‌ها و پنهانیها و مشخص شدن آنچه در سینه‌ها است و بیرون آمدن هرکه در گور است و ظاهر شدن بهشت و نیکوان بهشتی و دوزخ و بدکاران دوزخی، می‌خندند، چنانکه مرد خردمند بر کودکان و سرگرمیشان به بازی و بازیچه ـ هنگام ورود پادشاه خونخواری که شهر را گرفته و می‌خواهد حساب اهل آن شهر را برسد و بعضیشان را بکشد و بعضی دیگرشان را از کار بیندازد و برخی از آنان را حبس ابد کند و برخی را هم به مجلس قرب خود بخواند ـ می‌خندد.

چه سست و بی‌ارزش است خرد آن کسی که بازگشتش روز رستاخیز است و او اکنون سرگرم به فراچنگ آوردن مال و مقام و برتری بر غیر ـ به طلا و نقره و چهارپا و مزرعه و فرزندان و تبار ـ باشد و در مقابلش این عقبات و گریوه‌ها و در راهش پرتگاههای مُهلک وجود داشته باشد؟ حضرت صادق علیه‌السلام می‌فرماید: رب شهوة ساعتة اورثت حزناً طویلا، یعنی: بسا که یک لحظه شهوت‌رانی اندوه فراوانی در پی‌داشته باشد؛ از جُنید بغدادی از صفت عاشق و محب پرسش شد، گفت: دائم الفکر کثیر الخلوة قلیل الخلطة، لایبصر اذا نظر و لایسمع اذا خوطب و لایفهم اذا تکلّم و لایحزن اذا اصیب و لایفرح اذا صاب... یعنی: پیوسته در فکر است و تنهائیش بسیار است، با مردم کم آمیزش دارد، وقتی نظر می‌افکند نمی‌بیند و چون مخاطب قرار گیرد نمی‌شنود و چون سخن گوید فهمیده نمی‌شود [1]، و چون مصیبتی بدو رسد اندوهگین نمی‌شود و چون سودی رسد خوشحال نمی‌گردد، در خلوت‌های خود خدای را مشاهده کرده و بدو اُنس دارد و در پنهان و آشکارِ خود با او مناجات و سخن می‌گوید؛ با دنیاداران در دنیاشان ستیز و نزاع نمی‌کند او را اندوهگین می‌بینی، درحالی که از نومید شدن آنچه امیدوار بدان است بیم دارد و ترس از فقدان آنچه را که می‌طلبد دارد، خِردش از مطالعهٔ جلال الهی به دهشت و سرگشتگی افتاده، خوابش کم و خوراکش اندک و اندوهش پیوسته است، مردمان

۱. چون از خدا می‌بیند و از او می‌شنود و با او سخن می‌گوید؛ از سخنان جنید قدس‌سره است که: سی سال است با حق سخن می‌گویم و خلایق پندارند با ایشان سخن می‌گویم «م»

کار دارند و او نیز کار دارد: چون خلوت کند حَنین دارد و چون تنهاست اَنین، او را شراب از جام عشق و دوستی است، و وحشت و دوری از تمام بندگان؛ پایان سخن جُنید.

گویم: آنچه از احوال محبّان و عشاق الهی که بیان کرده، اینها در مبادی و آغاز سلوکشان به‌سوی خدا و در اوقات کَنده شدنشان از خلق به‌سوی حق است، اما هنگام رسیدن و گشاده شدن سینه به نور او و فراخ شدن قلب به‌سبب استیلای او، از بشّاشترین خلایق و خوشخوترین و مسرورترینشان به مطالعهٔ جلال الهی و مشاهده‌اش در هر چیزی می‌باشند؛ رسول خدا ـ صلی‌الله علیه و آله ـ هم پیش از بعثت این‌گونه بوده است، یعنی از خلق وحشت داشته و در کوه حِرا ـ برای عبادت پروردگارش ـ خلوت گزیده بود، سپس خداوند قلبش را فراخی بخشید و خُوِیَش را بزرگ و عظیم فرمود و به تمام خلایق مبعوثش ساخت و عهده‌دار هدایت و آموزششان مر کتاب و حکمت را نمود، و به این معنی اشاره کرده و فرمود: الم نشرح لک صدرک و وضعنا عنک وزرک الذی انقض ظهرک و رفعنا لک ذکرک فان مع‌العسر یسری ان مع العسر یسری فاذا فرغت فانصب و الی ربک فارغب، یعنی: مگر نه سینه‌ات را گشاده کردیم و بار گرانت را که پشت تو را سنگین کرده بود از تو برداشتیم و آوازه‌ات را بلند کردیم؟ از پی هر دشواری آسانی است، محققاً از پی هر دشواری آسانی است، پس چون فراغت یافتی به دعا و عبادت پرداز و به پروردگار خویش مشتاق باش (۱ ـ ۸ ـ انشراح).

بعضی از دانشمندان گفته‌اند: نپنداری که گردش روح عارف در بستانهای معرفت و باغهای آن کمتر از روحی است که به بهشت وارد می‌شود، آن بهشتی که می‌شناسدش و در آن خواسته‌های خود از شکم و زیرشکم را برآورده می‌کند، کجا آن‌دو برابراند؟ بلکه این مسئله قابل انکار نیست که تمایل عارفان در گشوده شدن دروازه‌های معارف تا آنکه به ملکوت آسمان‌ها و زمین و جلال و عظمت آفریننده و اداره کننده‌اش نظر بیفکنند، بیشتر از تمایل مردمان است در خوردن و نزدیکی کردن و پوشیدن، و چرا این تمایل بیشتر نباشد؟ چون آن، مشارکت با فرشتگان است در فردوس اعلا، برای‌اینکه فرشتگان را در خوردن و آشامیدن و نزدیکی کردن

بهره و لذّتی نیست، بلکه بهره‌وری حیوانات به این امور، بر بهره‌وری انسان می‌چربد، حال اگر مشارکت با چهارپایان در لذاتشان سزاوارتر است از مشارکت با فرشتگان عالم بالا در خوشحالی و سرورشان به مطالعه جمال حضرت ربوبی، چه جهل و گمراهی فراوانی داری و چه همّت پستی، پس ارزش تو به مقدار همت تو است؛ پایان سخن او.

و آنچه سزاوار است دانسته شود اینکه: همان‌طور که وجود هر چیزی از آثار موجِد او است و در معلول هیچ‌چیز یافت نمی‌شود جز آنکه در علّتش به‌گونه‌ای برتر و بالاتر یافت می‌شود، همین‌طور تمام مرغوبات و لذت بخشهایی که در عالم مواد جسمی و طبایع کائن و دگرگون‌پذیر (یعنی دارای کون و فساد) می‌باشند، همگی نسبت بدانچه که در عالم نفوس و نشأهٔ بهشت و سرای حیات و زندگی یافت می‌شود همچون قطره و یا نمی می‌باشد، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: و فیها ما تشتهیه الانفس و تلذّ الاعین و انتم فیها خالدون، یعنی: در آن بهشت هرچه دل‌ها آرزوی آن کند و دیدگان را محظوظ سازد هست و شما در آن جاودانید (۷۱ ـ زخرف) و همین‌طور تمام لذت بخش‌های نفوس و صورت‌های بهشتی و درخت‌ها و نهرها و غُرفه‌ها و حوران و کاخ‌ها و آهنگ‌ها و نغمه‌های پرندگان آن، آثار و قطراتی هستند نسبت بدانچه در حضرت الهی است و بدانها، مقیمان و عاکفان اطراف بارگاه او ـ از لذات و سرور و شادمانیهایی که انسان از توصیف آنها ناتوان است ـ دست می‌یابند، یعنی چیزی است که دیده‌ای ندیده و گوشی نشنیده و بر دل هیچ بشری گذر نکرده است، پس هرکس که دنیا را ترک کرده و در آن زهد بورزد، به نعمت‌های آخرت و لذات بهشت می‌رسد، و هرکس در نعمت‌های آخرت زهد بورزد، به نعمت‌های قُرب الهی و شَرَف رسیدن و ابتهاج و سرور به لقای پروردگار ـ که درکنار آن هر نعمت و لذّتی حقیر و کوچک است ـ دست می‌یازد.

بدان که برای دارندهٔ عقل زشت است که حیوان باشد ـ درحالی که امکان آن را دارد که انسان باشد ـ و یا اینکه انسان باشد و امکان آن را دارد که فرشته‌ای مقرب باشد، خداوند می‌فرماید: ایحسبون انما نمدهم به من مال و بنین نسارع لهم فی‌الخیرات بل لایشعرون، یعنی: مگر پندارند آن مال و فرزندان که بدیشان می‌دهیم

برایشان به نیکوئیها شتاب می‌کنیم؟ نه! آنها نمی‌فهمند (۵۵ و ۵۶ ـ مؤمنون) و باز فرموده: قال الذین یریدون الحیوة الدنیا یا لیت لنا مثل ما اوتی قارون انه لذو حظ عظیم، و قال الذین اوتواالعلم ویلکم ثواب الله خیر لمن آمن و عمل صالحا، یعنی: کسانی که زندگی دنیا می‌خواستند گفتند: کاش ما نیز نظیر آنچه قارون را داده‌اند داشتیم که او نصیبی بزرگ دارد، و کسانی که دانش داشتند گفتند: وای بر شما! پاداش خدا برای کسی که ایمان آورده و عمل شایسته کرده بهتر است (۷۹ و ۸۰ ـ قصص) اشاره است به اینکه آن‌کس که اهل علم است می‌داند که پاداشهای اُخروی بهتر و لذت‌بخش‌تر از لذات دنیوی است، چون آنها اموری حقانی و باقی و جاودانند و اینها اموری باطل و فانی و نابود شونده‌اند، امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرموده: هلک خزان الاموال، و العلماء احیاء، باقون مابقی الدهر، اعیانهم مفقودة و آثارهم فی‌القلوب موجودة، یعنی: جمع‌کنندگان و گِردآورندگان مال و ثروت به هلاکت افتادند، ولی دانشمندان (الهی و علمای ربانی) زنده‌اند و تا روزگار برپاست باقی و جاودانند، اعیان و کالبدشان وجود خارجی ندارد، ولی آثارشان در دل‌ها موجود است.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر سوم

موقف نهم

فیضِ حق تعالی

موقف نهم

در فیض حق‌تعالی و ابداع و فعل او و تحقیق وجود صور مفارقِ عقلی و در آن فصل‌هایی است:

فصل اول

در بیان اصولی که در تحقیق نخستین هویّاتی که از او صادر شده است و اینکه چه وجودی اختصاص بدو دارد نیاز به دانستن آنها می‌باشد

و ما برای تحقیق این مطلب ناگزیر از بیان اصولی هستیم که شرح آنها در سفر اوّل کتاب اسفار که در امور عامه است گفته آمد، و آنها ضوابط احوالی هستند که عارض طبیعت موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ به‌حسب مفهوم می‌گردند [1]، و آنها به‌گونهٔ تلخیص و یادآوری این امورانند:

اصل اوّل

تقابل سلب و ایجاب بین دو امر است که مفهوم یکی از آن دو به‌عینه، بر رفع (برطرف شدن) دیگری باشد، یعنی: آن را هیچ مفهومی جز آنکه رفع وی است

۱. یعنی از حیث تحقق در ضمن هر فردی که تحقق یابد، نه مفهوم ـ از آن‌روی که مفهوم است ـ چون حکیم، بحث از اعیان موجود می‌کند، لذا در امور عامّه گفته می‌شود: هر واجب‌الوجود بالذاتی نه ماهیت دارد و نه جزئی دارد، و هر قدیم بالذاتی هیچ آغازی ندارد، و در الهیات گفته می‌شود: واجب‌الوجود بالذاتِ شخصی ـ تعالی شأنه ـ نه ماهیتی دارد و نه جزئی داود، او قدیم بالذات است و آغازی ندارد، و بر این قیاس کن. «سبزواری»

نمی‌باشد، از این‌جهت این تقابل جز بین دو چیز تحقق و ثبوت نمی‌یابد، و ناگزیر حصر بین آن‌دو عقلی است و عقل را نرسد که بین آن‌دو، واسطه جایز شمارد، و بدان تقابل تناقض نیز گویند، آنان که به تصحیح الفاظ اهتمام و توجهٌ دارند، چون تصحیح مقتضیِ بابِ «تفاعل» را در تناقض ـ یعنی تکرّر از دو جانب را ـ آغاز کردند گفتند: معنی تناقض، بودن دو چیز است که از صدق یکی از آن‌دو به ذات خود، کِذب دیگری لازم آید، و به گوششان خورده بود که: نقیض هر چیزی رفع و برطرف شدن آن است، گاهی سخن را که: نقیض هر چیزی رفع و برطرف شدن آن است، برگردانده و گفته‌اند: رفع هر چیزی نقیض آن است، و هریک از دو طرف را نقیض دیگری قرار دادند، اما رفع: اختصاص به جانب سلب دارد ـ نه ثبوت ـ و گاه دیگر گفته‌اند: حقیقت تناقض، بودن دو مفهوم است که یکی از آن‌دو رفع و برطرف شدن دیگری باشد و دیگری بدان مرفوع گردد، به این معنی آن را از نسبت‌های متکرِّر از دو جانب قرار داده‌اند؛ ولی شایسته آن است که گفته شود: درستی تکرّر نقیض و رفع از دو جانب، برای این است که یکی از دو طرف بالذات نقیض دیگری است و دیگری بالعرض نقیض آن است، چون بر آن «نقیضِ نقیض» و «رفعِ رفع» صدق می‌کند، پس بین آن‌دو، تناقض متکرّر در دو طرف می‌باشد؛ خلاصه آنکه همین مقدار در اِجرای صیغهٔ «تفاعل» کافی و بسنده است و کار در این مطلب ـ نزد طالب حق و غایت آخرت ـ سهل و آسان است.

خلاصه آنکه: ناگزیر باید مفهوم یکی از دو طرف به‌عینه، رفع دیگری باشد، اما دیگری: در آن غیر متعیّن است تا امری به‌خصوصه باشد، و آن مشروط به تخصص معنایی نیست جز آنکه عدم مفهوم آن به‌عینه رفعِ آن رفع باشد، و نیز مشروط به این هم نیست که مفهومش مرفوع بدان باشد، بلکه واجب این است که چیزی متصف به مرفوع بودن بدان مرفوع باشد، خواه آن رفع در نفس خودش رفع چیز دیگری باشد و یا نباشد[1]: پس روشن شد که در دو متقابلِ تقابلِ سلب و ایجاب، ناگزیر باید یکی از دو

۱. توضیح آن اینکه: یکی از دو طرف، امری به خصوصه باشد، چون آن در تمام موارد عدم، و رفع دیگری است، اما دیگری. امری به خصوصه باشد، چون آن در هر موردی شئی است، یعنی در مورد انسان و در مورد اسب و در مورد سنگ و در مورد سفیدی و همین‌طور. .. و همان‌گونه که خصوصیّت، بخشی از آن نیست، همین‌طور ـ لاخصوصیّت عدمِ رفع بودن آن مر آن رفع را ـ شرط آن نمی‌باشد، اگرچه رفع چیز دیگری باشد، مانند عدم امتناع و «لاانسان» و غیراینها که عبارت از ایجاب اضافی ـ نسبت به رفع آنها ـ می‌باشد، و ←

جانب به عینه مفهومِ سلب باشد و جانبِ دیگر مقابل سلب، با قیاس بدان ایجاب، اضافی باشد، خواه در فردِ ایجابِ حقیقی تحقق پذیرد و یا در غیر آن از سلوب.

سپس باید دانسته شود که این‌گونه از تقابل، چنانکه بین دو قضیّه پدید می‌آید، همچنین بین دو مفهوم مفرد هم پدید می‌آید، یا به‌حسب حمل ـ با قیاس به موضوعی به‌عینه ـ چنانکه بین انسان و «لاانسان» و «زید» و «لازید» و یا «لاانسان» و «لالاانسان» و «لازید» و «لالازید» است و یا به‌حسب وجود «فی» نسبت به موضوعی به‌عینه، چنانکه بین سیاهی در چیزی و رفع آن از آن چیز، و یا رفع سیاهی و رفعِ رفع آن از آن چیز می‌باشد، بنابراین ممتنع و محال است که چیزی از موضوعات معیّن خالی از دو متقابل، به‌حسب حمل «عِلّی» که همان حمل «هوهو» است باشد.

و همین‌طور محال است که چیزی از موضوعات پیدا شود که به‌حسب وجود «فی» ـ که عبارت از حمل اشتقاق است ـ فارغ و بیکار باشد، پس همان‌طور که هرچیزی یا سفیدی (بیاض) است و یا «لابیاض» ـ به‌گونهٔ منفصلهٔ حقیقی ـ همین‌طور هر چیزی یا سفید «ابیض» است و یا «لاابیض» یعنی اینکه یا «ذو بیاض» است و یا «لاذو بیاض» و هر دو قبیل هم در مفردات، نفس خودشانند، اگرچه این به‌حسب نسبت آنهاست به موضوع.

همان‌طور که رفع هر مفردی بالذات، نقیض آن است و مرفوع بدان عبارت از نقیضش بالعرض است ـ چون مصداق نقیضِ نقیض و رفعِ رفع می‌باشد ـ همین‌طور سلب هر قضیه‌ای نقیض آن است و نقیض سلبِ بالذات، سلب سلب است، ولی ایجاب آن را لازم می‌آورد، پس نقیض «هر انسانی حیوان است» «هر انسانی حیوان نمی‌باشد» است، و نقیض «هیچ سنگی انسان نیست» «هیچ هیچ سنگی انسان نیست» می‌باشد [1]، ولی اگر این سلبِ استغراقی که تمامی را فرا می‌گیرد صدق کند، آن را ایجاب در بعض لازم می‌آید، از این‌روی اهل میزان و منطق حکم کرده‌اند که نقیض ایجاب کلی، سلب جزئی، و نقیض سلب کلی ایجاب جزئی است.

← نیز نفس وصف عنوانی که مرفوع است نمی‌باشد، بلکه ذاتش می‌باشد، یعنی آن مرفوعِ به حمل اوّلی نیست، بلکه مرفوع به حمل شایع صناعی می‌باشد. «سبزواری»

۱. نقیض: لاشئی من الحجر بانسان، هو: لیس لاشئی من الحجر بانسان. «م»

اصلی دیگر

تو را یادآوری کردم یک مفهوم را نقیضی از راه حمل «هوهو» و نقیضی از راه حمل «ذوهو» است، پس به یقین بدان که دو متناقض از راه حملِ اشتقاق همان‌گونه که اجتماعشان به حسب حمل اشتقاقی در یک موضوع محال است، همین‌طور صدق آنها به‌گونه مواطات بر یک موضوع محال است، بنابراین جایز نیست که حرکت و «لاحرکت» بر یک چیز حمل شود، اما دو متناقض به‌گونه حمل تواطئ، اجتماعشان از حیث مفهوم به حمل «عِلّی» در یک موضوع که حمل «هوهو» است محال است نه اجتماع آنها از حیث تحقق و وجود در موضوعی به‌عینه، زیرا آن غیرممتنع است، پس سیاهی ـ مثلاً ـ با حرکت در یک موضوع پیدا می‌شود و هریک از آن‌دو ـ به معنایی که گفته آمد ـ نقیض دیگری است، پس دو نقیض در یک موضوع اجتماع یافته است، علّت و راز آن این است که سیاهی، بالذات نقیض حرکت نیست، بلکه فردی است مر آنچه را که بالعرض ـ به‌حسب حمل تواطئ ـ نقیض آن است، و همین‌طور حرکت ـ با قیاس به سیاهی ـ پس سیاهی (سواد) و «لاسواد» به‌گونهٔ مواطات دو نقیض‌اند، و همین‌طور حمل اشتقاقی، یعنی «ذاسواد» و «لا ذاسواد» («ذااللاسواد») اما «ذاسواد» و «ذااللاسواد» تناقضی بینشان نیست، چون در موضوع وقتی سیاهی و حرکت پیدا شد، بر آن صدق می‌کند که گفته شود: «ذاسواد» است و نیز بر آن صدق می‌کند که گفته شود «ذا حرکت» است و بر آن صدق می‌کند که گفته شود «ذااللاسواد» است، برای اینکه حرکت، به حمل تواطئ «لاسواد» است و از این امر لازم نمی‌آید که بر آن صدق کند او «اسود» و «لا اسود» است، زیرا «ذاسواد» اگرچه معنایش به‌عینه معنی «اسود» است، ولی «ذااللاسواد» معنایش معنی «لااسود» نمی‌باشد، آری! اگر مراد از «لاسواد» نفس این مفهوم سلبی باشد نه چیز دیگری که معروض آن شده و یا در وجود متحد با آن گردیده، مانند حرکت ـ در مثال ما ـ در این‌صورت تناقض بین آن‌دو حاصل است، چون در این حال مفاد بیان ما است که: این «ذااللاسواد»، به عینه مفاد بیان ما است که: این «لااسود» است، در این مطلب نیک بیندیش تا در آنچه ما با خواست الهی در صدد بیانش هستم تو را بهره و منفعت رساند.

اصلی دیگر

در این اصل قانون انواع حیثیات و اقسام جهاتی است که ناگزیر از مراعات آنها می‌باشد تا آنکه انسان در غلط و اشتباه نیفتد، به‌طوری که کثیر را واحد و واحد را کثیر نپندارد، زیرا این به‌واسطهٔ جهل و پی‌نبردن به این مطلب است که کدام یک از اعتبارات مختلف موجب کثرت در ذات می‌شود و کدام‌یکشان موجب نمی‌گردد، چنانکه برای گروهی واقع شده است، یعنی بسیاری از مردمان صدور کثیر را از واحد حقیقی در آغاز کار جایز می‌شمارند و ندانسته‌اند که این امر به وحدانیت و یکتایی اول تعالی رخنه وارد می‌آورد، و همین‌طور بسیاری از مردم اتصاف او تعالی را به صفات کمالیش ـ مانند علم و قدرت و اراده و غیراینها ـ در مرتبهٔ ذاتش به ذات خود منع می‌دادند و نمی‌دانند که این صفات ـ با اینکه از حیث مفهوم باهم غیرمتحدند ـ موجب کثرت در موصوف نمی‌گردد، همین‌طور بسیاری از خردمندان، علم تفصیلی حق‌تعالی به اشیاء را در مرتبهٔ ذاتش ارجاع داده‌اند، و خالص آن را در بیان علم دانستی.

بنابراین گوییم: مطلق حیثیات یا تقییدی‌اند و یا تعلیلی، اوّلی چیزی است که برای تحیّث بدان مانند جزء قرار داده شده است، مانند ناطق برای انسان و نویسنده، برای مرکّب صنفی؛ و دومی چیزی است مانند خارج از آن، مانند علّت و معلول بودن چیزی، اگرچه تقیّد و تحیّث در آنها داخل باشد، به‌شرطی که تقیّد بدانها مأخوذ بر این امر باشد که آن تقیّد است نه اینکه قید است و تحیّث، تحیّث باشد نه حیثیّت، یعنی معنی حرفی غیرمستقلِ به مفهوم شدن باشد ـ همچنان که در «حصّه» فرق بین آنها و بین فرد را دانستی، سپس حیثیّت تقییدی گاهی در عنوان‌ها به‌حسب تعبیرِ بدان و حکایت است نه تعبیر از آن و حکایت شدهٔ از آن، چنانکه گویی: ماهیت از حیث اطلاق و یا «لابشرط شئی» این‌گونه است، و مراد از آن جز نفس ماهیت مرسله ـ بدون اعتبار حیثیّت دیگری با آن ـ نمی‌باشد، برعکس این مطلب که اطلاق و «لابشرطی» و «ارسال» را قیدی برای ماهیت قرار دهی، در این‌صورت با ماهیّت «مُحیَّثهٔ به شرط شئی» و یا «بشرط لاشئی» تقابل پیدا کرده و مأخوذ با اطلاق بر چیزی از آن‌دو صدق نمی‌کند، چون آن مقابل آن‌دو می‌باشد، همچنان که آن‌دو، دو متقابل می‌باشند، اما مأخوذ بر گونهٔ اوّلی: بر هریک از آن‌دو صدق می‌کند، چون آن درواقع مطلقهٔ مرسله

است ـ بدون اعتبار اطلاق و ارسال با آن ـ .

سپس گوییم: اختلاف حیثیّات تعلیلی موجب کثرت در نفس موضوع نمی‌شود، بلکه در آنچه خارج شده می‌شود، اما اختلاف حیثیات تقییدی: مشهور نزد تمام (حکما) این است که اقتضای کثرت در ذات موضوع می‌کند، ولی جستجو و برهان، حکم به فرق بین اختلاف آنها از جهت معنی و مفهوم و از جهت حقیقت و وجود می‌کند، پس هر مفهومی از مفهومات، مقتضایش مغایرت با دیگر مفهومات ـ به‌حسب مفهوم و معنی ـ می‌باشد، ولی بعضی از آنها از اتحاد با بعض دیگر اِبا ندارند؛ آیا نمی‌نگری که مفهوم وجود غیر مفهوم تشخص ـ از حیث معنی ـ می‌باشد و از حیث حقیقت عین آن می‌باشد؟ و همین‌طور مفهوم عاقل و معقول از جهت معنی باهم تغایر دارند و منافی اجتماعشان از یک حیثیّت در یک ذاتِ بسیطِ از تمام وجوه نمی‌باشد، پس مقتضی تغایر ـ به‌حسب مفهوم ـ عدم حمل یکی از آن‌دو بر دیگری ـ به حمل ذاتی اوّلی ـ می‌باشد نه عدم حمل آن بر دیگری، به حمل شایع صناعی که مِلاک آن اتحاد در وجود است نه در مفهوم، پس معنی بر دیگری به حمل شایع صدق می‌کند و به حمل ذاتی که مفادش اتحاد در مفهوم است صدق نمی‌کند و کاذب است، پس علم او تعالی غیر از قدرتش ـ به‌حسب معنی ـ می‌باشد، ولی به‌حسب وجود واجبی عین آن است، چنانکه بیانش بارها گذشت؛ پس روشن شد که حیثیات تقییدی گاهی فقط از جهت معنی باهم تخالف دارند و این امر اشکالی در بساطت ذات موضوع و هویّتش وارد نمی‌آورد، و گاهی نیز با این‌همه مُکثِّر ذات موضوع و هویت آن می‌باشد.

بخشی دیگر

سپس (گوییم:) حیثیات مخالف هم که موجب اختلاف ذات موضوع و تکثّر آن می‌باشند بر دو بخش‌اند: بخشی از آنها حیثیاتی هستند که با لذات مختلف‌اند و در نفس خودشان مغایر هم، ولی به هیچ‌گونه از گونه‌ها تقابل چهارگانه ـ جز بالعرض ـ اصلاً باهم تقابل ندارند، مانند شکل و مقدار و رنگ و مزه و بو و گرمی و حرکت و اضافه و امثال اینها از مقولات نه‌گانه؛ و بخشی از آنها حیثیاتی هستند که بالذات به نوعی از انواع تقابل با هم تقابل دارند، مانند سیاهی و سفیدی و علم و جهل و تقدّم و

تأخر ـ با قیاس به یک‌چیز ـ و وجود و عدم.

اصلی دیگر

تمام حیثیات ذاتی و عرضی در اینکه مِلاک اتصاف به چیزی از آنها به‌عینه مِلاک اتصاف به دیگری است باهم اشتراک دارند، و مرادم از آن اینکه: برای هیچ چیزی تقیّد به حیثیّتی از آنها، از حیث تقیّد به حیثیت دیگری جایز نیست، پس انسانیت انسان ـ از حیث نویسنده بودنش ـ و ناطقیّت او ـ از حیث حیوانیّتش ـ و متحرک بودن او ـ از حیث متشکّل بودن او ـ نمی‌باشد، وگرنه هر حیوانی ناطق بود و هر انسانی نویسندهٔ بالفعل و هر متشکلّی متحرک بود؛ تمام اینها به‌حسب وجود است و همین‌طور به‌حسب مفهوم، بنابراین اتصاف به عاقلیّت ـ به‌حسب مفهوم ـ عین اتصاف به معقولیت است ـ به‌حسب مفهوم ـ وگرنه هر دو، دو لفظ مترادف برای یک معنی بودند، و آنان (جمهور حکما و متکلمین) فرق بین دو قبیل هم را ـ چنانکه پیش از این هم گفته آمد ـ نگذاشتند و سخن مطلقی گفتند که: آنچه به‌حسب نوعیِ حیثیّت ملحق به ذات می‌گردد ـ هر حیثیتی که می‌خواهد باشد ـ جایز نیست که به‌حسب حیثیت دیگری ملحق بدان گردد، و اینکه: تمام حیثیات ـ خواه باهم برخورد داشته باشند و یا برخورد نداشته باشند ـ در این امر باهم جمع می‌آیند که: حصول آن جز به‌واسطهٔ استناد به حیثیات مختلفِ تعلیلیِ پیشین جایز نمی‌باشد، اگرچه مطلقا حق آن این نیست که عارض یک ذات نگردد، مگر پس از حیثیاتِ مختلف تقییدیِ پیشین که پیش از عارض شدن مُکثّرِ ذات‌اند.

اما حیثیات متقابل به‌خصوص خود: ناگزیر در طبایع آنها هست، با اینکه گفته شد: چیزی از آنها درواقع در یک موضوع پیدا نمی‌شود، مگر پس از خالی شدنش از مقابل دیگر، و در جواز اجتماع دو متقابل در یک موضوع، به هیچ‌وجهی از وجوه دارای کثرت تحلیلی عقلی بودن کافی نیست، بلکه در آن، ناگزیر از کثرت وجود خارجی می‌باشد، پس اختلاف موضوع به‌واسطهٔ حیثیت تقییدی ـ به‌حسب مرتبه‌ای از مراتب نفس‌الامر ـ مانند اختلاف اجزای ماهیت نوعی است، مانند حیوانیت و ناطقیت در انسان که به‌حسب تحلیل ذهنی از هم متمایزاند، و امکان اجتماع دو متقابل در آن

ـ مانند علم و جهل و سیاهی و سفیدی ـ جایز نیست؛ پس برای وجود آن‌دو باهم و در یک زمان، ناگزیر از وجود دو موضوع است که از حیث وجود باهم مغایرت و مخالفت داشته باشند.

اما حیثیات تقییدی مختلفی که نزد عقل انتفای بعضی از آنها ـ با بقای بعضی دیگر ـ جایز است، مثلاً مانند حرکت و سیاهی، اینها اگرچه اجتماعشان در یک موضوع طبیعی جایز است، ولی به‌شرط آنکه در اِزای آنها مبادی و جهاتی مختلف باشد که از حیث وجود باهم تغایر داشته باشند، خواه تحقق آنها ملازم با یکدیگر باشد و یا اینکه نباشد، مانند قوای نباتی و حیوانی ـ به‌جهت صدور افعال و آثار گوناگون از آنها ـ .

اصلی دیگر

تو از آنچه گفته شد می‌توانی بدانی که اتصاف چیزی به صفتی از صفات، درواقع درخواست اتصاف آن چیز در هر مرتبه‌ای از مراتب واقع نمی‌باشد، و نیز موجب اتصاف آن چیز بدان (مرتبه) ـ از تمام حیثیاتی که برای این موضوع ثابت می‌شود ـ نمی‌گردد؛ پس چون گفتیم: «زید» درواقع موجود است، برای ما در صدق این حکم، اتصاف «زید» ـ فی‌الجمله ـ به وجود کافی است، اگرچه در مرتبهٔ نفس ماهیتش که مجرّد از تأثیر فاعل است موجود نباشد؛ و چون گفتیم: «زید» سیاه است، لازم نمی‌آید که اتّصاف او به سیاهی، از حیث انسانیتش و از حیث نوشتنش و از حیث علم و قدرت و سخاوت و شجاعت و غیر اینها از صفات و حیثیات او که مدخلیّتی در سیاه بودن او ندارند باشد، زیرا سیاهی ـ از حیث ثبوت این اموری که بدانها اشاره کردیم ـ از وی مسلوب است، بنابراین عدم صدق آن (سیاهی) از جهت این حیثیات، زیانی به صدق آن درواقع نمی‌رساند، و این بدان جهت است که تحقق و ثبوت چیزی به‌واسطهٔ تحقق گونه‌ای از گونه‌های وقوع است و برخاستن آن، به‌واسطهٔ برخاستن تمام گونه‌ها می‌باشد.

و چون اینها بیان شد گوییم: وقتی موضوعی که از تمام وجوه بسیط است اتصاف به صفتی از صفات پیدا کرد، لازم می‌آید که بدان، با تمام اعتبارات و در هر مرتبه از مراتب نفس‌الامر اتصاف پیدا نماید؛ و آنچه پیش از این بیانش گذشت که دو متقابل به

حمل «عِلّی»، گاهی به‌حسب وجود «فی» دو متقابل نمی‌باشند، مانند «رایحه» و «لون» (بو و رنگ) که در یک موضوع جمع می‌آیند، مانند سیبی که در آن «رایحه» و «لارایحه» پیدا می‌شود، پس آنگاه راست در می‌آید که موضوع، یک موضوع واحد و صِرف، و حیثیات در آن یک حیثیت نباشد، پس در مثال سیب اگر حیثیت «رایحه» به‌عینه همان حیثیت «لون» باشد، سخن ما که گفتیم: در آن «رایحه» و «لا رایحه» است، به‌منزلهٔ سخن دیگر ما است که: «رائحه» «لارائحه» است، در این‌صورت لازم می‌آید که دو نقیض از راه حمل «عِلّی» دو نقیض از راه وجود «فی» باشند، و آنچه بیانش پیش از این گذشت که: شئی و نقیض شئی به‌حسب حمل «عِلّی» از جهت اقتران بین آن‌دو در ثبوت ـ از راه وجود «فی» ـ دو متناقض هم نیستند، این حکم به‌حسب تحقق و ثبوت اصل وجود برای موضوع در متن اعیان جایز است، اگرچه از یک جهت ـ یعنی صدورش از فاعل و به‌حسب مطلق اقتران بین آن‌دو در آن ـ باشد نه اقتران با هر حیثیت و جهتی.

اما اگر اقتران موضوع به یکی از دو متقابل از راه حمل «عِلّی» ـ مانند لون و حرکت ـ به نفس حیثیّتی که به‌حسب آن با دیگری اقتران پیدا کرده است باشد ـ به‌طوری که حیثیّتی که به‌خصوص از جهت آن و به‌حسب کُنه حقیقت آن به‌عینه «لاحرکت» یعنی «لون» در موضوعی برآن مترتّب می‌گردد به‌عینه حیثیّتی باشد که از جهت آن و به‌حسب آن حرکت در آن موضوع مترتب می‌گردد ـ «لاحرکت»، حرکتِ «به ضرورت» است، در این‌صورت از اجتماع دو نقیض از راه حمل «عِلّی» ـ و آن حرکت و «لاحرکت» به‌حسب وجود «فی» از یک حیثیت است ـ اجتماع آن دو به‌حسب حمل «عِلّی» لازم می‌آید، و محال بودن این بدیهی و آشکار است، گذشته از آنکه خِرد سالم که بر استقامت و استواری سرشته شده است، پیش از مراجعه به برهان حکم خواهد کرد: حیثیّتی که بدان، برانگیخته شدن حرکت از چیزی باشد، به‌عینه حیثیّتی که بدان برانگیختگی که «لاحرکت» است نمی‌باشد، وگرنه باید حرکت، «لاحرکت» باشد و بلکه این حیثیّت غیر آن حیثیت باشد، و بلکه آن موضوع به‌عینه، «لاذلک الموضوع» به‌عینه باشد و همگی باطل است؛ پس ثابت و روشن شد که دو متناقض به‌حسب حمل «عِلّی» ـ مانند سیاهی و حرکت ـ اجتماعشان در یک موضوع، فقط به‌حسب وجود

«فی» می‌باشد، به شرطی که اقتران به آن‌دو، از دو حیثیّت مختلف تقییدی باشد ـ نه از یک حیثیّت ـ .

۲
فصل
در اینکه نخستین چیزی که از حق‌متعال صادر شده لازم است که یک اَمر باشد

این اصول آماده شده‌ای که بیانش گذشت، اصولی است که بدانها عقل نظری که بر دیده‌اش پردهٔ تقلید نیفتاده و بر آینه‌اش زنگار عصبیّت و طرفداری و ظلمتِ عناد و مخالفت ننشسته استقلال دارد (یعنی از مستقلات عقلیه است)، این اصول به‌جهت اثبات این امور است و آنها عبارتند از اینکه: از واحد حقیقی صِرف و همین‌طور واحد ـ از آن‌روی که واحد است ـ از این حیثیّت جز یکی صادر نمی‌شود، و اینکه در طبیعت کثرت ـ از آن‌روی که کثرت است ـ نیست که از واحد دوچیز باهم صادر گردد، بلکه یکی پس از دیگری، تا آنکه جهات و حیثیات تکثّر پیدا کرده و دروازهٔ خیرات گشوده گردد، شاید که این اصل از امور فطری طبع سلیم و ذوق مستقیم است ـ چنانکه بیانش گذشت ـ جز آنکه مخالفانِ اهل حقیقت این اصل را به شدت انکار می‌ورزند تا بر هیچ‌کس دروازهٔ حکمت گشوده نشود [۱] و اثبات نور مجرد و جوهر مفارق و صورت مفارق [۲] و مجرّد از مواد و اجرام و ابعاد، در عالم امکان روشن و آشکار نشود، چون آنان

۱. و بعضی از محققان اهل کلام چون به استحکام و قوّت این قاعده پی‌بردند آن را انکار نورزیدند و گفتند آن قضیهٔ شرطی صادق است، ولی در آن وضع مقدم نیست، چون هیچ واحد حقیقی نیست و واجبِ بالذات نیز ماهیت و وجود دارد و لاأقل دارای صفات زائد است «سبزواری» ۲. اولی به زبان اشراق است و دومی به زبان مشّاء، و صورت عبارت از چیزی که شئی بدان بالفعل می شود، و ابعاد اعمّ از مادّی و مثالی می‌باشد، و مراد از سوم، عقول مجرد است که به عالم عقل کلی در زنجیرهٔ صعودی به ازاء عقول کلّی است که عبارت از فاتحه‌های کتاب تکوینی ـ در سلسلهٔ نزولی ـ می‌باشد. و خودداری مخالفان از این انکشاف و باز و گشوده شدن به‌جهت پدید آمدن مجرد و قدیم ـ غیر از خدای متعال ـ به پندار تباهشان و بستن باب عموم قدرتش ـ به‌نظر نارروایشان ـ می باشد. ولی ندانستند که محذور، وجدان و یافت وجود مجرّد از هر نوع ماهیت و نارسایی و هر نوع پیدا شدن و یافتِ قدیم بالذاتی جز خدای متعال می باشد، و نیز این نور مجرّد از صقع و ناحیهٔ ربوبی است، پس او مجرد به تجرّد خداوند و قدیم به قِدم او است، و نفهمیدند که گردن نهادن بدان (نظر خودشان) برخورد با عموم قدرت الهی دارد چون قدرت اللّه و یداللّه است. پس فعل او و فعل هرچه که از صقع و ناحیه الهی است فعل خدا است، و نیز صدورش از خدا، صدور کُلّ است از خدا، چون بعد از حق، تمام وجودات است، پس فعلیت، سراسر سایهٔ او است. همچنان که او سایهٔ خدا است: الم تر الی ربک کیف مدّالظل «سبزواری»

طبیعتشان از بیرون شدن به نشأهٔ دیگر و همسایگی با مقیمان حرم الهی و کعبهٔ قدس سنگینی کرده و در خانه‌ای که نخستین‌بار با خانه‌نشینها (و گرفتاران جهان طبیعت و دنیا) نشسته‌اند می‌نشینند: و لو ارادوا الخروج لا عدوا له عدة و لکن کره الله انبعاثهم فثبطهم و قیل اقعدوا مع القاعدین، یعنی: اگر ارادهٔ بیرون شدن داشتند برای آن لوازمی آماده کرده بودند ولی خداوند حرکتشان را ناخوش داشت و بازشان داشت و گفته شد: با نشستگان بازبنشینید (۴۶ ـ توبه).

و شباهت به این دارد که بیشتر این مجادله‌کنندگان، دشمنان روحانیان و منازعان فرشتگان مقرب الهی ـ از جهت ضمیر و قلب ـ می‌باشند، اگرچه از راه زبان و نطق به آنچه که در دل دارند تصریح نکنند، مانند یهود در بیان الهی که: قل من کان عدواً لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله، یعنی: بگو هرکس که دشمن جبرئیل است او قرآن را به فرمان خدا به قلب تو نازل کرده است (۹۷ ـ بقره) از این‌روی اهل حقیقت عهده‌دار اثبات این مطلب ـ با دلایل قاطع ـ و دفع شبهات از آن شده‌اند که عقاید طالبان حقیقت از شک‌های گمراهان بیهوده‌کار و معطلان حفظ گردد.

لذا ـ همان‌گونه که در سفر اول کتاب اسفار در ضوابط علّت و معلول بیانش گذشت ـ گفته‌اند: اگر از واحد ـ از آن حیث که واحد است ـ «الف» و «ب» مثلاً صادر شد، «الف» «ب» نیست، پس از واحد از یک جهت «ب» و آنچه که «ب» نیست صادر شده است، و این متضمّن اجتماع دو نقیض است، و بیان بعضی از شک‌ها بر این برهان با پاسخهایشان در آنجا گذشت، و ما در آنجا اعتراض سردَمدار ستیزکنندگان را که بر حکمت اعتراض داشت آوردیم که بر پیشوای صنعت میزان (ارسطو مدوّن علم منطق) اشکال کرده است ـ با اشاره به موضع اشتباه و محل اشتباهات و به خطا افتادنها ـ.

اینجا پس از بیان این اصول گوییم: با آنچه که پیش از این گفته شد روشن و آشکار است که صدور آنچه که «ب» نیست، به‌عینه در قوّهٔ عدم صدور «ب» از حیثیّت صدور آنچه که «ب» نیست می‌باشد، وگرنه باید آنچه که «ب» نیست، همان به‌عینه «ب» باشد، اگرچه آن در قوّهٔ عدم صدور «ب» به حسب اصل واقع و اَصل وجود در نفس‌الامر نمی‌باشد، برای‌اینکه آنچه در جسم رایحه و بو نیست، اگرچه به‌منزلهٔ آنچه که در آن ـ در مطلق تحقق و ثبوت ـ رایحه نیست نمی‌باشد و اجتماع آنچه که رایحه

نیست با آنچه که رایحه است در یک جسم امکان‌پذیر است، ولی وجود آنچه که در آن رایحه نیست ـ از حیثیّتی که در آن آنچه رایحه نیست پیدا می‌شود ـ امکان‌پذیر نیست، وگرنه باید آنچه که رایحه است و آنچه که رایحه نیست یک‌چیز باشد.

خلاصه آنکه: دو نقیض به حمل «عِلّی»، اجتماعشان در یک موضوع به‌عینه ـ به اعتبار حمل اشتقاق از دو حیثیّت مختلف تعلیلی (و یا تقییدی) نه از یک حیثیت ـ جایز است، وگرنه ناگزیر تناقض لازم می‌آید، و این اسلوب مأخذش بدان اسلوبی که ما در دفع شبههٔ صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب رازی) در کار گرفتیم نزدیک است، و آن اینکه: اگر از فاعل به نفس ذات خودش «الف» صادر شود، ذاتش به‌خصوص خود مصدری برای «الف» است، یعنی اینکه ذاتش به‌خصوص خود مصداق این مفهوم است [1]، و آن به‌عینه عنوان این خصوصیت می‌باشد، پس اگر از آن «ب» نیز به‌حسب این خصوصیّت صادر شود، این خصوصیّت مصداقی برای صدور غیر «الف» خواهد بود، و شکی در این نیست که صدور «الف» و صدور آنچه که «الف» نیست، در مفهوم مخالف هم‌اند، پس لازم می‌آید که این خصوصیّت، غیر آن خصوصیّت باشد و این محال است.

و نزدیک به این (گفتار ما) در درست بودن، چیزی است که کاتبی در کتاب شرح الملخّص بیان داشته است، او پس از آنکه سخن ما تن را آورده و منع مذکور را بیان داشته ـ یعنی منع اینکه صدور «لاالف» مثلاً مستلزم «لاصدور» «الف» است ـ گوید: اگر پذیرفته شد، پس تناقضی بین سخن ما که: از وی «الف» صادر شده و از وی «الف» صادر نشده نمی‌باشد، چون آن‌دو، دو مطلقه‌اند، و اگر یکی از آن‌دو به دوام مقید باشد (قضیّه) کاذبه است.

گویم: دو مطلقه به‌جهت احتمال وقوع هریک از آن‌دو در زمانی صدق می‌کنند، و چون در آن‌دو، زمان اتحاد پیدا کرد، اجتماع آن‌دو در صدق امکان‌پذیر نیست؛ سپس (گوییم:) پوشیده نماند که او (کاتبی) حیثیات را به‌منزلهٔ زمانها قرار داده است، چون در اینجا هیچ معنایی برای اعتبار زمان نمی‌باشد، و مرادش از دو مطلقه: چیزی است که مقید حکم به عموم حیثیات نیست، و مرادش از دوام: چیزی است که مقید به عموم

۱. چون ثابت و مقرر است که مصدریت به این معنی نفس ماهیت علت بسیط است. «هیدجی»

آنها (حیثیات) باشد، در این‌صورت گوییم: صدق دو مطلقه ـ به این معنی ـ جایز است، به‌جهت احتمال اختلاف حیثیت، اما وقتی حیثیت اتحاد پیدا کرد، امکان صدق آن‌دو باهم نمی‌باشد و این ظاهر و روشن است.

گوید: در اینجا انعکاس بدگویی خطیب رازی بر ابن‌سینا آشکار می‌شود.

۳
فصل

در روش دیگری از سخن برای روشن کردن این مطلب چیزی است که بهمنیار در کتاب تحصیل به‌گونهٔ تلخیص مر آنچه را که بیانش در سخن ابن‌سینا ـ به‌ویژه در کتاب تعلیقات ـ مکرر آمده است آورده

گوید: بسیطی را که هیچ ترکیبی مطلقا در آن نیست، علت دوچیز که باهم معیّت «بالطبع» دارند نمی‌باشد، زیرا از آن، چیزی صادر نمی‌شود مگر پس از آنکه صدورش از وی واجب و لازم شده باشد، برای‌اینکه از «الف» اگر «ج» ـ از آن حیث که صدور «ب» از آن واجب و لازم می‌شود ـ صادر شود، در این‌صورت صدور «ب» از آن واجب و لازم نمی‌شود، چون اگر از آن «ج» ـ از آن حیث که صدور «ب» از آن واجب و لازم می‌شود ـ صادر گردد، از حیثی که صدور «ب» از آن صادر شده، از آن چیزی که «ب» نیست صادر می‌گردد، در این‌صورت صدور «ب» از آن واجب و لازم نمی‌باشد، بنابراین هر بسیطی آنچه که نخست از آن صادر می‌گردد، احدیّ الذات و دارای ذاتی یکتا و یگانه می‌باشد؛ پایان سخن او.

بر او، فاضل دوّانی در حواشیش بر کتاب تجرید اعتراض کرده و گفته: خودت می‌دانی که این متوجه بر او است و از مفروض ـ یعنی صدور «ج» از حیثی که صدور «ب» واجب و لازم می‌شود ـ لازم نمی‌آید که «ب» واجب و لازم نباشد، بلکه لازم می‌آید که «ب» از آن حیث که «ج» واجب می‌شود، به‌عینه واجب باشد، آیا سخن جز در نفی آن است؟

گویم: زیادی قید وجوب در این اسلوب این را افاده می‌کند که علّتِ موجبِ چیزی ناگزیر باید در او خصوصیّتی ـ با قیاس به معلول خودش به‌عینه ـ باشد که با معلول دیگرش ـ اگر به‌عینه فرض شود ـ آن خصوصیّت نباشد، چنانکه برای علّت دیگری

ـ اگر با قیاس به این معلول و یا معلول دیگری فرض شود ـ نمی‌باشد، پس این خصوصیت ذاتی مبداء ایجاب معلولِ معیّن را به‌خصوص خود، و منشاء برانگیخته شدن آن ـ بماهی‌هی ـ می‌باشد، و مراد از خصوصیت و یا حیثیّت در اینجا، مفهوم مصدری که مانند دیگر معانی مصدری جایز است که به شمار آنچه که بدان اضافه می‌گردد، تعدّد پیدا نماید نیست، بلکه مبداء خاصّی است که به جوهر ذات خود و حقیقت تعیّنش، مصداق حیثیّت مذکور است که از آن تعبیر به صدور چنین و ترتّب چنان می‌شود و از مبداء آن نیز گاهی تعبیر به حیثیّت و گاه دیگر به خصوصیّت می‌گردد.

خلاصه آنکه: هر ممکنِ موجودی از حیث وجود و وجوب، تعلق به وجوبی پیشین دارد که آن وجوبِ حصولش از فاعل می‌باشد، پس وجوبِ حصولش قائم به فاعل است ـ چنانکه بیانش در طی بیان اینکه هر ممکنی پیچیدهٔ به دو وجوب است گفته آمد ـ و از هر دو راه دانستی که این وجوب پیشین ـ اگرچه صفت ممکن است ـ ولی به‌واسطهٔ فاعل تحصّل پیدا می‌نماید؛ و شکّی در این نیست که وجوب «زید» ـ مثلاً مانند وجودش ـ مباین وجود «عمرو» ـ می‌باشد، و امکان ندارد که دو ذات مغایر هم دارای یک وجوب باشند، چنانکه امکان ندارد آن‌دو را یک وجود باشد، و قیام این وجوب پیشین به فاعل شئی، مانند قیام امکان و قوّهٔ استعدادی او به قابلش می‌باشد، و همان‌طور که دو حادث را یک امکان که بر آن‌دو، به زمان پیشی داشته باشد نمی‌باشد، همین‌طور دو معلول مغایر هم را یک وجوب که بالذات بر آن‌دو پیشی داشته باشند نمی‌باشد.

بنابراین گوییم: وجوب صدور معلول از مبداء نخستین یا برای ذات خودش است و یا برای غیر خود، اگر برای غیرخودش است، بالذات مستند بدو نیست، درحالی که سخن در چیزی است که بالذات مستند بدو می‌باشد نه برای واسطه، و اگر صدورش از وی به‌غیر واسطه است، و مبداء، به ذات خود و در ذات خود، مبداء آن است، به‌عینه (ذات) وجوبِ وجود آن اثر است، و چون ذاتش امری واحد و حقیقی است، از او حصول دوچیز به‌گونهٔ وجوب ـ در یک‌درجه ـ تصوّر نمی‌شود.

چیزی که بر برخی از اوهام سست‌پندار وارد می‌شود اینکه: جایز است که واحد

محض به نفس ذات خودش مناسبت ذاتی نسبت به دو چیز ـ مثلاً ـ داشته باشد که این مناسبت او با قیاس به غیر آن‌دو از دیگر اشیاء نباشد، پس آن‌دو، از بین تمام اشیاء ـ به‌جهت آن مناسبت ـ متعیّن به صدور از او در یک‌درجه می‌شوند.

اعتبار این در مقام اندیشه و تفکر ساقط است و فساد و تباهیش روشن و آشکار، برای‌اینکه مطلق خصوصیت و خصوصیت اضافی غیر از خصوصیت معین است، پس آن مانند دیگر مطلق‌ها بی‌نیاز از تعیّن داشتن نمی‌باشد.

حال گوییم: این دو چیز ناگزیر از جهت اشتراک در مطلق خصوصیّت اضافی می‌باشند، و هریک از آن‌دو را جهت خصوصیّتی است که بدان، از خصوصیت دیگری امتیاز دارد، بنابراین منشاء این مناسبت ذاتی که مبداء را با قیاس با آن‌دو می‌باشد، یا یکی از دو خصوصیّتِ به‌خصوص خودش می‌باشد، در این‌صورت به‌عینه آن خصوصیت مِلاک صدور و جواز معلولیّت است، پس صدور دیگر از آن‌دو از این علّت، جایز نمی‌باشد، و یا اینکه قدر مشترک و مطلق خصوصیّت، بدون اعتبار چیزی از دو خصوصیت در تحقیق این مناسبت ـ مگر به‌گونهٔ اتفاق و تبعیت ـ می‌باشد، پس کار در جواز صدور، به مناسبت علّت با امر واحد مشترک بازمی‌گردد، لذا صدور چیزی از یکی از دو هویت مخصوص آن‌دو با این مناسبت مشترک جایز نیست، بنابراین معلول درواقع همان امر واحد است ـ اگر وحدتش وحدت تحصیلی باشد ـ نه مانند وحدات مبهم مرسلی که در وجود می‌باشند، و تحصیل نیاز به مخصص ذاتی که مقوِّم وجود است دارد ـ اگرچه مقوِّم حدّ و مفهوم نباشد ـ در این‌صورت روشن شد که صدور دو معلول از یک علّتِ بسیط در یک‌درجه و از یک جهت محال است.

۴

فصل

اینجا اسلوب دیگری در برهان بر این اصل است که آن را شیخ‌الرئیس ـ ابن‌سینا ـ در بیشتر از کتاب‌هایش مانند کتاب شفا و کتاب اشارات و کتاب تعلیقات و غیراینها بیان داشته است

و آن اینکه مفهوم «ان کذا» در حدّ ذاتش ـ به‌گونه‌ای که از آن «الف» صادر می‌گردد ـ

غیر از مفهوم «ان کذا» است که در حدّ ذاتش به‌گونه‌ای است که از آن «ب» صادر می‌گردد، بنابراین دو مفهوم مختلف یا این است که هر دو مقوِّم آن علّت‌اند و یا اینکه دو لازم آن علّت می‌باشند، و یا اینکه یکی از آن‌دو، مقوِّم است و دیگری لازمِ آن علّت، اگر هردو مفهوم مقوِّم آن علّت‌اند، علت، مرکّب است از تمام وجه واحد و یگانه نیست، و اگر دو لازم‌اند، لازم معلول است، پس از نو تقسیم به این بازمی‌گردد که مفهومِ: از او یکی از دو لازم صادر شده است، مغایر مفهومِ: از او لازم دیگری صادر شده است، می‌باشد، پس اگر به کثرت در مقوِّم منتهی نگردد، لازم می‌آید که لازم، لازمِ به‌واسطهٔ لازمِ دیگر باشد.

این سخن ـ با اینکه از آن اثبات لوازم مترتّب نامتناهی لازم می‌آید و در آن قول به اثبات علل و معلولات نامتناهی می‌باشد ـ از آن مطلقا نفی لوازم لازم می‌آید، برای اینکه آن ماهیت یا این است که اقتضای «لماهی‌هی» را دارد که دارای لازم باشد و یا اینکه اقتضا ندارد، پس اگر اقتضا دارد، آن لازم، لازم «لماهی‌هی» است لذا بدون وسط می‌باشد، درحالی که تمام آن (ماهیت) فرض شده بود که با وسط باشد و این خلف (خلاف فرض) است، و اگر ماهیت اصلاً اقتضای چیزی را ندارد، این خود اعتراف است به اینکه ماهیت هیچ لوازمی ندارد.

پس روشن شد که قول به اثبات لوازم نامتناهی موجب فساد قول به آن (ماهیت) می‌شود، ولی اگر یکی از دو مفهوم مقوِّم علّت و دیگری لازمِ آن قرار داده شود، در این‌صورت دو مفهوم باهم هم‌درجه نیستند، برای‌اینکه مقوِّم، متقدم و پیش است، و متقدم، آنچه که متقدم نیست نمی‌باشد، حاصل این بازمی‌گردد به اینکه این لازم فقط معلول است، پس معلول واحد است، زیرا در این‌صورت حیثیتِ استلزامِ علّتِ آن لازم، به‌عینه حیثیت آن مقوِّم نمی‌باشد، و لازم می‌آید که مبداء حیثیتِ استلزام، خارج از ذاتش (یعنی معلول) نباشد، وگرنه سخن دوباره بازمی‌گردد.

خلاصه ـ با همهٔ این تقدیرات ـ از صدور دو چیز از او، ترکّب و تکثّر لازم می‌آید، یا در ماهیت علّت، و یا از آن جهت که آن (ماهیت) پس از آنکه چیزی شده موجود بوده، و یا پس از وجود آن ـ به‌سبب جدا و پراکنده شدن آن ـ موجود شده؛ اوّلی: چنانکه در جسم است ـ به‌حسب ماهیت جوهریش از ماده و صورت و از جنس و از

فصل ـ و دومی چنانکه در عقل اول است ـ به‌حسب تکثری که وی را نزد وجودش از حیثیت تغایر ماهیت و وجودش لازم می‌آید ـ و سومی: چنانکه در چیری که تقسیم به اجزای مقداری و یا جزئیاتش که در وجود از آن متأخراند شده می‌باشد، و این گونه‌های مختلف کثرت، پیش از وجود و با وجود و بعد از وجود می‌باشد، در این‌صورت آنچه که از وی دوتا ـ باهم ـ لازم می‌آید، یکی از آن‌دو با توسط نمی‌باشد، پس آن از حیث حقیقت تقسیم‌پذیر و یا از جهت هویت ـ البته به‌گونه‌ای ـ متکثر است.

پس روشن و آشکار شد که یک علّت ـ از آن‌روی که یک علّت است ـ از وی بیشتر از یک معلول ـ بدون توسط ـ صادر نمی‌گردد، و شرط فقط این است که چیزی از آن‌دو، با توسط نباشد، چون اشیاء بسیاری هست که جایز است همگی از واحد حقیقی صادر گردند، ولی نه در یک‌درجه، بلکه بعضی به توسط بعضی دیگر.

۵
فصل
در بیان شک‌هایی که بر این قاعده وارد شده و اشاره به دفع آنها

صاحب تشکیک (یعنی خطیب رازی) در کتاب محصَّل گوید: مسئله: در نزد ما جایز است که از یک علّت بیشتر از یک معلول صادر شود ـ برعکس نظر فلاسفه و معتزلیان ـ گوییم: جسمیّت اقتضای حصولِ در مکان و قبول اعراض را دارد؛ دلیل آورده‌اند که: مفهوم مصدر بودنش برای یکی از دو معلول، غیر مفهومِ مصدر بودنش است برای دیگری، دو مفهوم متغایر اگر داخل در ماهیت مصدراند، مصدر، یک فرد نیست، بلکه مرکّب است، و اگر هر دو خارج‌اند، پس دو معلول‌اند، بنابراین سخن در چگونگی صدور آن‌دو از او، مانند سخن (در چگونگی صدور) در اوّلی است و منتهی به تسلسل می‌شود، و اگر یکی از آن‌دو، داخل است و دیگری خارج، ماهیت مرکب است، چون داخل همان جزء ماهیت است و هرچه دارای جزء است مرکّب می‌باشد و معلول نیز یکی است، برای‌اینکه داخل، معلول نمی‌باشد.

گویم: این همان برهانی است که از ابن‌سینا ـ با تغییر لفظ «مقوِّم» در بخش سوم به «داخل» ـ نقل نمودیم، و با این تغییر صورت برهان ـ به‌جهت عدم انحصار بخش‌ها و

شقوق در سه ـ تباه و فاسد شده و بخش چهارمی باقی می‌ماند و آن اینکه: یکی از آن‌دو عین مصدر باشد و دیگری خارج از مصدر، سپس در آن اشاره به «خلف ـ خلاف فرض» ـ به یکی از دو وجه و یا هردو ـ از لزوم اینکه آنچه معلول، فرض شده، علّت است و آنچه دو فرض شده یکی است، می‌کند.

سپس گوید: پاسخ اینکه: مؤثر بودن چیزی صفت ثبوتی نیست ـ البته آن‌گونه که بیان داشتیم ـ و چون چنین است، اینکه گفته می‌شود: آن جزء ماهیت و یا خارج از آن است باطل می‌شود.

محقق طوسی (خواجه‌نصیرالدین قدس‌سرّه) در کتاب نقدالمحصّل خود گوید: اشعریان قائل‌اند به اینکه یک صفت اقتضای بیشتر از یک حکم را نمی‌کند، اما یک ذات: در آن این اقتضا را قائل نیستند، چون قائل به علّیّت آنچه که غیر صفات است نمی‌باشند، درحالی که معتزلیان و فلاسفه در ذات نیز این را قائلند، و صاحب کتاب مخالف همه است، چون نزد او، حصول در مکان، امری وجودی است و معلول جسمیّت از باب تأثیر است و قبول اعراض نزد او وجودی نیست (چون اضافه و اعتباری است و نزد خواجه عینی می‌باشد) و آن اگرچه نزد آنان وجودی است، ولی از باب تأثر و اثرپذیری می‌باشد، و آنان یک علّت را که هم فاعل و هم منفعل باشد منع نمی‌کنند و این دلیل درست نیست، و دلیلشان مبتنی بر اینکه مؤثر بودن ثبوتی است نمی‌باشد، بلکه مفهومش این است که مؤثر بودنِ یک مؤثر در اثر، از جهت مؤثر بودنش در غیرآن اثر نمی‌باشد؛ سپس (گوییم:) دوجهت یا داخل‌اند و یا غیر داخل.... تا پایان سخن.

سپس صاحب کتاب گوید: چیزی که دلالت بر آن دارد اینکه: مفهومِ محاذی و مقابل بودن نقطه با این نقطهٔ از دایره، غیرمفهومِ محاذی و مقابل بودن آن است با نقطهٔ دیگری، و از تغایر این مفهومات لازم نمی‌آید که نقطه مرکّب باشد؛ و همین‌طور مفهوم اینکه «الف» «ب» نیست، مغایر مفهوم این است که «ج» نیست، و از تغایر این سلب‌ها، وقوع کثرت در ماهیت لازم نمی‌آید، و همین‌طور اینجا.

ناقدِ محققِ (کتاب محصّل خواجه طوسی) گوید: اضافه و سلب در یک‌چیز تعقّل نمی‌شوند، ولی نزد آنان از یک علّت دوچیز ـ از آن حیث که واحدند ـ صادر نمی‌شود و

صدور دوچیز را که دو قابل از او (علّت) قبول می‌کنند منع نمی‌کنند، پس نقض ـ به‌واسطهٔ اضافه و سلب ـ بر آنان متوجّه نمی‌گردد؛ پایان سخن ناقد کتاب محصَّل با الفاظش؛ و به‌زودی تحقیق و ثبوت امر را از جهت صدق سلب‌ها بر او ـ تعالی ـ از ما خواهی شنید، و اینکه از کدام وجهی صدقش بر ذات احدیت جایز است، و اشاره به نارسایی نظر آنان از رسیدن به حقیقت در این امر.

در برخی از کتاب‌هایش گاهی در صورت نقض و گاه دیگر در صورت معارضه اعتراض کرده که: گاهی از واحد اشیاء بسیاری سلب می‌گردد، مانند اینکه گوییم: این چیز سنگ نیست و درخت هم نیست، و گاه دیگر به اشیاء بسیاری توصیف می‌گردد، مانند اینکه گوییم: این مرد ایستاده و نشسته است؛ دیگرگاه اشیاء بسیاری را قبول می‌کند، مانند جوهر واحد که سیاهی و حرکت را قبول می‌کند، و شکی در این نیست که مفهومات سلب این اشیاء از آن (واحد) و اتصافش بدان اشیاء و قبولش مر آن اشیاء را، مختلف است و تقسیم مذکور بازمی‌کردد، به‌طوری که لازم می‌آید از واحد جز واحد سلب نگردد و جز به واحد توصیف نشود و جز واحد را قبول نکند.

محقق طوسی از این اعتراض (خطیب رازی) در کتاب شرح اشارات پاسخ داده که: سلب چیزی از چیزی و اتصاف چیری به چیزی و قبول چیزی مر چیزی را، فقط اموری است که نزد وجود شئیِ واحد تحقق ندارد، زیرا آن، شئی واحد را ـ از آن حیث که واحد است ـ لازم نمی‌آید، بلکه درخواست وجود اشیائی فوق واحد را دارد که تقدّم بر آن دارند، تا آنکه آن امور برای آن اشیاء به اعتبارات مختلف لازم آید؛ و صدور اشیاء بسیار از اشیاء بسیار محال نیست؛ بیانش اینکه: سلب نیازمند به ثبوت مسلوب و مسلوبٌ عنه که هر دو بر آن تقدّم دارند می‌باشد، و در آن ثبوت مسلوبٌ عنه تنها کافی نیست، همین‌طور اتصاف، نیازِ به ثبوت موصوف و صفت دارد، و قابلیت، نیازِ به ثبوت قابل و مقبول و یا به قابل و چیزی که مقبول در آن پدید می‌آید دارد، و اختلاف مقبول ـ مانند سیاهی و حرکت ـ نیاز به اختلاف قابل دارد، برای‌اینکه جسم، سیاهی را از حیثی که از غیرخودش منفعل می‌گردد قبول می‌کند و حرکت را از حیثی که برایش حالی است که خروجش را از آن مانع نمی‌شود قبول می‌کند، اما صدور چیزی از چیزی، امری است که در تحقق و ثبوتش فرض شئی واحد که علّت است کافی

می‌باشد، وگرنه استناد تمام معلولات به یک مبداء محال و ممتنع می‌شود؛ پایان سخنش.

گویم: تمام آنچه را که در این بیان ذکر کرده همگی درست است، مگر آن چیزی که بدان، نقض به‌واسطهٔ سلب‌ها دفع شده، برای‌اینکه کسی می‌تواند بگوید: سلب چیزی از چیزی موقوف بر ثبوت چیز سلب شده نمی‌باشد، زیرا واحد حقیقی (حق متعال) در هر مرتبه‌ای فرض شود، متصف به سلب تمام آنچه که جز او است می‌باشد؛ و این اشکالی قوی است که رهایی از آن ـ جز بدانچه ما ثابت کرده‌ایم ـ امکان‌پذیر نیست، برای‌اینکه حیثیت سلب سنگ بودن از انسان، امکان ندارد که به‌عینه حیثیت وجودش ـ از آن حیث که وجودش است ـ باشد؛ و همین‌طور وجود سنگ، و این مطلب روشن است، پس ناگزیر از ترکیب در مسلوبٌ عنه می‌باشد، مانند انسان در این مثال ما به‌گونه‌ای که بیانش در مسئلهٔ توحید واجب تعالی، و در تحقیق اینکه: بسیط، لازم و واجب است که تمام اشیاء باشد گذشت.

پاسخ درست از این اشکال آنکه: اگر تمام این سلب‌ها صدق کنند ـ چون سلب‌های نقایص‌اند و اَعدامِ اَعدام ـ به اثبات وجود تامّ کاملی که منشاء هر موجود و تمام هر کائن (موجود) و غایت هر کمال است بازمی‌گردد، پس در آنجا هیچ فقدان و نبودی جز نبودِ نبود، و هیچ سلبی جز سلبِ سلب که نفس وجود واجب است ـ مگر حدّ تام ـ نمی‌باشد.

و اما آنچه را که فاضل دوّانی در کتاب حواشی تجرید از این اشکال بدان رهایی پیدا کرده اینکه: سلب از دو وجه معتبر است: نخست به‌گونهٔ سلب محض، در این‌صورت چیزی که منضم به علت باشد و علّت به‌سبب آن تعدّد پیدا کند نیست، بلکه مصداقش این است که ذات علّت پدید می‌آید و غیر علّت (از وی) نفی می‌گردد، در این هنگام تعدد علّت تعقل نمی‌شود؛ دوم اینکه: برای آن گونه‌ای تحقق و ثبوت اعتبار شود تا به علّت منضم گردد، و آن را به این اعتبار گونه‌ای از وجود است و جز پس از صدور کثرت حصول پیدا نمی‌کند، پس صادر نخستین به‌واسطهٔ آن تعدّد نمی‌یابد، چون تحقق و ثبوتش بعد از آن است؛ این را نیک اندیشه کن؛ پایان سخن او.

در این سخن چیز ارزشمندی نیست، برای‌اینکه آن چیزی که در اینجا مشکل است

آنکه ما می‌دانیم که سلب اشیاء بسیاری بر اوّل تعالی صادق است، یعنی ذاتش به ذات خود به‌گونه‌ای است که عقل هرگاه چیزی از آن اشیاء را ملاحظه کند، حکم می‌کند که آنها از او تعالی در آغاز کار و ازلِ آزال ـ پیش از وجود این اشیاء ـ مسلوب است، پس هیچ مدخلی برای انضمام این اشیاء در مصداق بودن آن سلب‌ها نمی‌باشد، لذا سلب معتبر به‌گونهٔ اوّلی از دو وجه است که هردو را بیان داشته، و آن مأخوذ به‌گونهٔ سلب محض است، اگرچه دلیلی بر انضمام چیزی به علّت نیاورده است، ولی صدقش نیاز به این دارد که به اِزاء آن در موضوع، و در آنچه که چیزی بر آن صدق می‌کند باشد.

و اینکه گفته: مصداقش اینکه ذات علّت پدید می‌آید و غیرش (از وی) نفی می‌گردد، موضع خلط و اشکال است، زیرا مفهومِ: ذات علّت پدید می‌آید، غیر مفهومِ: غیرش از وی نفی می‌گردد، است و جایز نیست حیثیت وجود به‌عینه حیثیت اِنتفا باشد ـ اگرچه با قیاس به دو امر باشد [۱] ـ چنانکه گفته آمد.

یکی از بزرگان ـ که سایه‌اش گسترده باد ـ (یعنی معاصران) در این مقام ـ برای دفع نقض‌هایی که بر اصل دلیل وارد شده ـ گفته: راهی برای اعتراض به این دلیل ـ در آنچه وارد کرده ـ نیست، اما اوّلی: به جهت اینکه سلب بسیط ـ از آن‌روی که سلب بسیط است ـ صدقش نیاز به علّت و یا علّیّت ندارد، بلکه ملاکش انتفای تحقق و ثبوت علّت ـ به جهت صدق ایجاب ـ می‌باشد؛ اما دوتای آخری: به‌جهت اینکه چیزی از اتصافِ به اشیاء فراوان و قبولِ اشیاء فراوانِ بالفعل، جز از جهت اِسناد به حیثیات تعلیلی گوناگون جایز نمی‌گردد، پس آنجا اصلاً نه نقضی هست و نه معارضه‌ای، و اگر اصلاً حیثیت مختلف نباشد چیزی از آنها وارد است، پایان سخن او.

گویم: سلب بسیط گاهی بر نسبت حُکمی وارد می‌شود و مفادش مفاد قضیّهٔ سالبه می‌باشد، پس در آن نیازی به اینکه مطابق حکم باشد نیست، چنانکه از این جهت نیازی به وجود موضوع نمی‌باشد، اما اگر در طرف حکم و یا جزء محمول گردد، به‌گونه‌ای که مفاد حکم بدان، مفاد قضیّهٔ موجبه باشد که محمول، سالبه است، پس در

۱. مانند اثبات انسانیت برای انسان، سلب اسب بودن از او، و در مبحث: بسیط حقیقی تمام اشیاء است، گذشت که آن‌دو با قیاس به یک امر در اثبات وجود انسانیت برای انسان و سلب وجود اسب بودن از او ــ از آن‌روی که وجود است ــ می‌باشد، زیرا وجود یک حقیقت است. «سبزواری»

آنجا ناگزیر از وجود موضوعی می‌باشد که مطابق این سلب بسیط باشد، و در قواعد علم منطق و میزان ثابت شده که: بازگردانیدن سالبه‌ها به موجبات (موجبه‌ها) ـ در مقام وجود موضوع ـ جایز است، پس هرگاه که: «ان لیس کذا بجسم» صادق باشد «ان کذا لیس بجسم» هم صادق است، پس سالبهٔ بسیطه و موجبه‌ای که محمولش سالبه است، در صدق و تحقق ـ هنگام وجود موضوع ـ متلازم‌اند، و چون چنین است ـ و شکی نیست که مفاد موجبه عبارت از حکم به اتحاد دو طرف یعنی موضوع و محمول است ـ ناگزیر این سلب را گونه‌ای از وجود است، به‌ویژه اگر مصداق حمل، نفس موضوع باشد و حمل، حمل بالذات باشد نه حمل بالعرض.

در این‌صورت ناگزیر از تحقق ترکیب در ذات موضوع است تا به‌حسب آن «موجوداً کذا» و «موجوداً لیس کذا» جایز و درست باشد، چنانکه گویی: انسان اسب نیست، در آن ترکیب از امری است که بدان انسان موجود می‌گردد، و امری که بدان «لافرس» موجود می‌شود، و حیثیت انسانیت به‌عینه حیثیت «لافرس» بودن نیست ـ چنانکه گفته شد ـ پس برای رهایی از اشکال مذکور ـ به اعتبار صدق سلب‌ها بر ذات او تعالی ـ ناگزیر از راهی است که ما پیموده‌ایم.

از این‌روی بعضی از محققان گفته‌اند: تمام سلب‌ها از ذات او به یک سلب که سلب امکان است بازمی‌گردد و بازگشتش به وجوب وجود است؛ و طریق آن اینکه امکان، یک معنای سلبی است که تحت آن تمام نقایص و نارسائیها و قوا و اَعدام مندرج است، بنابراین سلب امکان از چیزی مستلزم سلب کثرت و ترکیب و ماهیت و جسمیت و جوهریت و عَرَضیّت و غیر اینهاست از آن چیز، پس سلب هریک از آنها از واجب تعالی، به سلب امکان از او بازمی‌گردد و سلب امکان ـ از آن‌روی که سلبِ سلب ضرورت وجود است از جهت ذات موجود در نفس خودش ـ بماهی‌هی [1] ـ به‌عینه ضرورت وجود و وجوب ذات ـ از حیث هی‌هی [2] ـ می‌باشد.

گویم: همین‌طور اشکالی که بر اَصل مذکور ـ از جهت اتصاف او تعالی به صفات اضافی بسیار ـ وارد شده، به آنچه در رهایی از آن بیان داشته‌اند که: تحقق این اضافات

۱. یعنی از آن‌روی که خودش، یعنی موجود در نفس خودش است می‌باشد. «م» ۲. یعنی از آن‌روی که خودش، یعنی وجوب ذات است می‌باشد «م»

پس از وجود اشیائی است که از جانب او تعالی بدانها اضافه واقع می‌شود و تکثّر آنها تابع تکثر آن اشیاء است، دفع نمی‌گردد؛ برای‌اینکه کسی می‌تواند بگوید: ما سخن را به مبادی این اضافات و موجبات آنها بازمی‌گردانیم، برای‌اینکه بیشتر اینها ـ بلکه تمامشان ـ نیازمند به مبداء و خصوصیّتی هستند که از آن (مبداء) اضافه ـ مانند علم و قدرت و اراده و آنچه در روند اینهاست ـ سرچشمه می‌گیرد؛ آیا نمی‌نگری! علم ما به «زید» و قدرت ما بر او، و ارادهٔ ما نسبت بدو، تنها نسبت بین ما و او نیست؟ بلکه در ما صفت مستقری است ـ به إزاء اضافهٔ ما بدو ـ و همین‌طور علم ما به «زید» و قدرت ما بر او و ارادهٔ ما نسبت بدو، غیرعلم ما است به «عمرو» و قدرت ما بر او و ارادهٔ ما نسبت بدو، زیرا آنان قائل‌اند که او تعالی تمام ممکنات را در ازل، به‌گونهٔ تفصیلی ـ پیش از موجود شدنشان ـ می‌داند.

پاسخ درست آنکه گفته شود: اضافهٔ او به اشیاء، به حسب حقیقت تکثّر نمی‌پذیرد، همچنان که صفات حقیقی او به حسب حقیقت تکثّر نمی‌پذیرد، بلکه هویّت کلّی، یک هویّت وجودی می‌باشد، پس عالِم بودن حق‌تعالی به هریک از معلولات، به‌عینه قادر بودن او است بر آن معلول، و آن به‌عینه مرید بودن او است بدان، و اما تکثّر اضافهٔ او تعالی به اشیاء «بالعدد» بر ترتیب و نظامی است که اشکالی بر وحدت او تعالی وارد نمی‌سازد، برای‌اینکه اضافه‌اش به معلول اول، مبدئی است برای اضافه‌اش به معلول دوم، و آن نیز مبدئی است برای اضافه‌اش به معلول سوم، و همین‌طور اضافات به‌حسب تکثّر معلولات ـ از جهت طول و عرض در زنجیرهٔ ابداع و تکوین ـ تکثّر می‌پذیرند، و همان‌طور ترتیبی که در ذات مجعولات از جهت طول و عرض واقع است، صدور کثرت را از واحد حقیقی جایز می‌سازد، همین‌طور اضافات بدین‌گونه، اتصاف او تعالی را به کثرت اضافات جایز می‌کند.

پندار و روشن ساختن

بسا صاحب پنداری پندارد که اگر صدور معلول از علّت به‌حسب خصوصیّت و مناسبت است، پس علّت در ذات خودش علّت نیست، بلکه به اعتبار این خصوصیّت و مناسبت علّت می‌باشد، پس واحد حقیقی نمی‌باشد، چون مشتمل بر دو اَمر

مختلف است و آن‌دو، نفسِ ذات و اعتبار خصوصیت می‌باشند.

بنابراین صدور معلولِ واحد از علّت واحد جایز نمی‌باشد، چون هر علّتی ناگزیر ـ با این اعتبار ـ مرکّب و متکثّر بوده و به‌سبب این امر راه اثبات اینکه نخستین صادر لازم است که امری وحدانی و یگانه باشد بسته می‌گردد، یعنی به سبب جایز شمردن مرکّب بودن او ـ به جهت مرکّب بودن آنچه که علّت او می‌باشد ـ پس روشن می‌شود که مرادش (یعنی صاحب پندار) از خصوصیّت در آنجا، چیزی است که آن مبداء استیجاب و لازم شمردن تخصیص برای معلول معیّن ـ به‌سبب صدور از علّت نه غیر آن ـ می‌باشد، و تعبیر نمودن به خصوصیّت به‌واسطهٔ تنگی عبارت است.

خلاصه آنکه: مراد از آن، مصداقِ مفهوم خصوصیت و ملاک صدق آن می‌باشد، و این امر در صورت صدورِ واحد از مبداء نخستین، واجب است که عین ذاتش باشد، اما در صورت صدور اشیاء متعدّد ـ اگر فرض صدور آنها در یک‌درجه باهم شود ـ امکان ندارد خصوصیّتی که به‌حسب آن بعضی از بعض دیگر صادر می‌شوند، به‌عینه همان خصوصیّتی باشد که به‌حسب آن خصوصیّت، بعضی دیگر صادر می‌شوند، مگر آنکه خصوصیت مُرسل و آزادی باشد که نسبتش به همه یک نسبت است، در آن‌صورت، در صدور هریک از آنها نیازمند به خصوصیت دیگری می‌شود که از دیگری ـ با فرض اشتراک نوعی خصوصیّت مطلق ـ امتیاز داشته باشد تا بدان (خصوصیت) صدورش به‌عینه جایز باشد، پس اشیاء اگر نسبت صدورشان به مبدئشان مساوی باشد و نسبت مبدئشان بدانها به‌سبب ایجاد ـ برابر باشد، تساوی آنها در تمام آنچه که آنها راست برابر خواهد بود ـ حتی در وجود و تشخّص ـ بنابراین در آنجا اموری متکثر و موجوداتی متعدد تصور نمی‌شود.

محقق (خواجه نصیرالدین) در شرح کتاب اشارات گوید: گفته نمی‌شود: صدور نیز جز پس از تحقق چیزی که از او صادر می‌شود ـ و شئی صادر ـ تحقق و ثبوت نمی‌یابد؛ چون گوییم: صدور بر دو معنی اطلاق می‌شود: یکی از آن‌دو، امری اضافی است که عارض علّت و معلول ـ از آن حیث که باهم‌اند ـ می‌گردد، و سخن ما در این مطلب نیست؛ و دوم: بودن علّت است به‌گونه‌ای که از آن معلول صادر می‌شود، و آن به این معنی بر معلول، و سپس بر اضافه‌ای که عارض آن‌دو می‌شود و سخن ما در آن

است، متقدم است و آن ـ اگر معلول یکی باشد ـ یک امر بیش نیست و آن امر گاهی به‌عینه ذات علّت است ـ اگر علّت، علّت برای ذات خودش باشد ـ و دیگرگاه حالتی است که عارض آن می‌شود ـ البته اگر علّت برای ذات خودش نباشد و حالتی دیگر باشد ـ اما اگر معلول بیشتر از یکی باشد، ناگزیر آن امر مختلف می‌باشد و از آن، تکثّرِ در ذات علّت لازم می‌آید و این مطلب پیش از این گفته شد؛ پایان سخن او.

گفتگو و نتیجه‌گیری

استاد ما ـ سیّد بزرگوار که بزرگی و بقایش پایدار باد (مرحوم میرداماد) ـ بر جواب مذکور اشکالی وارد کرده و گفته: کنکاش و کاوش (نظر) آنکه: خداوند سبحان به نفس ذات احدیش فاعل جوهرِ صادرِ نخستین است، و علّیّتِ صدوری به معنی دومِ غیر اضافی که گفته، نسبت به صادر اوّل، از مراتب اعتباراتی است که بر وجود و ثبوت او پیشی دارد، و آن فعّال بودن باری‌تعالی است به ذات خود، به‌گونه‌ای که صدور معلول نخستین از وی به‌خصوص خود واجب و لازم می‌گردد، پس این معنیِ غیر اضافی بر ذات معلولِ نخستین، و سپس بر علّیّتِ صدوریِ اضافی که فرع وجود دو متضایف است پیشی دارد، و این معنی همان‌گونه که به‌واسطهٔ مرتبهٔ عقلی بر ذات معلول نخستین پیشی داشته و او را در اعتبار عقلی دنبال می‌کند، همین‌طور از مرتبهٔ ذات باریِ فعّال متأخر است و لازم او می‌باشد و عین ذات او تعالی نمی‌باشد، بلکه علّیت صدوریِ غیراضافی که عین ذات او تعالی می‌باشد، معنایش: بودن او است به‌حسب مرتبهٔ ذاتش، به‌گونه‌ای که از او صدور آنچه که برای نظام وجود مطلقا خیر مطلق است، بالذات لازم و واجب می‌شود، در این‌صورت علّیت صدوری دارای دو معنیِ

۱. بدان که حقیقت سخن و روش او با آنچه در سخن مصنف گذشت و نزد عرفای بزرگ نیز مشهور است اینکه: وجود را مراتبی است: وجود حق و وجود مطلق و وجود مقیّد، وجود حق خداوند است و وجود مطلق فعل و فیض مقدس او است و وجود مقیّد اثر او است، و ما در توجیه سخن ابن‌سینا گفتیم باکی نداریم که علیّت حق متعال نسبت به «زید» به‌سبب امکان باشد، حقّ را علّیتی حقی و حقیقی است که عبارت از علیّت ذاتی نسبت به وجود مطلق است، و علّیتی حقّی ظلی است که آن علّیت فعلی او در مقام فیض مقدس و مشیّت فعلی و رحمت واسع وی ـ نسبت به موجودات به‌واسطهٔ ترتیب ـ می‌باشد، و علّیتی اضافی دارد که عبارت از مفهومِ اضافیِ زائد بر ذات او است که وی را عرضی می‌باشد، نه به معنی محمول به ضمیمه، بلکه مانند خارج محمول. ←

غیراضافی، و معنی سومی که اضافی است می‌شود، آنچه از دوتای اوّلی که عین ذات او می‌باشد، مطلقا عبارت از حیثیت افاضهٔ خیرات مطلق است بالذات، نه آنچه که به‌حسب خصوصیتِ ذاتِ معلولِ خاص ـ به‌خصوص خود ـ است، پس آنچه که به‌حسب خصوصیّت ذات معلول نخستین است، آن لازم نفس ذات او تعالی است، نه اینکه عین مرتبهٔ ذات او است، و برهان بر آن از سه راه است:

نخست آنکه اعتبار وجوب صدور معلول نخستین ـ به‌خصوص خود ـ یکی از دو معنی علّیت حقیقی می‌باشد که بالذات بر ذاتِ معلول تقدّم و پیشی دارد و بالذات از مرتبهٔ امکانش متأخر است و بر مرتبهٔ وجودش متقدّم، چنانکه در ترتیب مراتب عقلی که بر مرتبهٔ وجود معلول پیشی دارند این را دانستی، پس آنچه که از مرتبهٔ امکانِ معلول تأخر دارد چگونه جایز است که عین ذات مُبدِعِ کُل باشد؟

دوم اینکه: وحدت معلول نخستین عددی است، پس علّت هم این‌گونه است، یعنی نسبت بدو (معلول) به‌خصوص خود، واحدِ «بالعدد» هم می‌باشد، درحالی که وحدت حق‌متعال و کبریا و عظمتش از دخول در دایرهٔ اعداد منزّه و مقدس است.

سوم اینکه: آنگاه جایز است (صدور معلول نخستین) عین ذات حق باشد که از صفات کمالی، آن چه کمالِ مطلق برای وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ باشد، و روشن است که حق‌متعال، به حیثی که از او بالفعل این معلول صدور می‌یابد (صدور معلول) از کمالات مطلقِ وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ نمی‌باشد، البته با قطع‌نظر از اعتبار آنچه که غیر او است و هر خصوصیتی که غیر او می‌باشد، بلکه آن

← چون این را دانستی گوییم: مراد سید رحمه‌الله این است که علیّت حقی حقیقی ـ و آن بودن ذاتِ مبداء فعال است به‌گونه‌ای که از وی وجود مطلق پدید می‌آید و همو فیض مقدس و رحمت او است که تمام اشیاء را فرا گرفته است ـ عین ذات او است نه علّیت صدوری که نسبت به معلول نخستین اوّل است، و آن علّیت حقّی ظلّی است که عبارت از فیض مقدس می‌باشد، چون آن مقام ظهور ذات است و همو وجه ذات است، چنانکه خداوند می‌فرماید «اینما تولوا فثم وجه‌الله»، و آنچه سید رحمه‌الله گوید که: وحدت علّیت که به إزاء معلول نخستین است عددی است و آن وجوب وی است، منافی این مطلب نمی‌باشد، برای اینکه فیض مقدس را دو اعتبار است: یکی اعتبار اینکه علّیت معلول نخستین می‌باشد، و به این اعتبار وحدتش عددی است و آن وجوب وی است، دوم اینکه آن وجه و ظهور و مشیت الهی و امثال اینها از القاب حسنا می‌باشد، و به این اعتبار، وحدتش حقّی ظلی است. و بلکه واحد به وحدت حق‌تعالی است و او وجوب کُلّ است. «سبزواری»

از اوصاف مجد و کبریا و عظمت و بزرگی او ـ سبحانه ـ است با قیاس به این معلول ـ به‌خصوص خود ـ .

خلاصه آنکه بزرگی و مجد و عظمت او در ذاتش می‌باشد، بحیثی که از او هر خیری صادر می‌شود و از وی هر وجود و هر کمالِ وجودی افاضه می‌گردد، نه اینکه این ذات به‌خصوص خود صُنع او است، و این وجود به‌خصوص خود فیض وی، پس دومی کمال و مجد و عظمت او است به‌حسب نسبت به خصوصیات موجودات؛ و اوّلی مجد و کمال او است به‌حسب ذاتش مطلقا، و همین‌طور عزّت و بلندی او ـ سبحانه ـ اینکه: ذاتش بحیثی است که نظام وجود را اداره و تدبیر می‌کند و هر ماهیت و انّیت را می‌آفریند و هر ذات و وجود و هر کمال ذات و کمال وجود را پدید می‌آورد، نه اینکه نظام وجود، بالفعل ساخت و قالب او است، و موجودات به تمامی خلق و ساختار وی‌اند، از این‌روی کمال او در فعالیّت (فعل و کار انجام دادن) و خلاقیّت (آفریدن) وی است [1] ـ پیش از وجود ممکنات و با وجود آنها بر یک سنت و روش ـ چنانکه نظیر این در عالِمیّت (دانا بودن) او به هر چیزی گفته آمد؛ پایان سخن او به اختصار.

گویم: در سخن این سیّد بزرگوار محل گفتگویی چند است.

نخست آنکه: بنابر آنچه که گفته، لازم می‌آید که صادر نخستین از واجب دو اَمر باشد: یکی عقل اوّل و دیگری این خصوصّیت [2] زائد بر ذاتش، چنانکه بارها در طی بیاناتش، و پیش از این در فصلی دیگر تصریح بدین امر کرده، و این ممتنع و محال است.

گفته نمی‌شود: از آنچه گفته، بودن آن‌دو باهم در یک‌درجه لازم نمی‌آید، بلکه خصوصیت بر جوهر معلول نخستین، در وجود پیشی دارد.

چون گوییم: صادر نخستین درواقع عبارت از آن خصوصیت است ـ نه غیر آن ـ

۱. چون او تمام وجود است و تمامِ او وجود است، او تمام کمال است و تمام او کمال است، این عبارات او (میرداماد) در قبسات است، پس عَلُو و مجد او به خلاقیّت او ـ با وجود آنها ـ می‌باشد، و به عالِمیّت او مثلاً در مرتبهٔ وجود آنها (ممکنات) می‌باشد، بلکه به‌گونه‌ای است که بر او مترتب می‌گردد و از وی وجود منبسط بر تمام ممکنات پدید می‌آید، چون او جامع عالی‌ترین شکل و هیئت از هر موجودی ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشد، پس او خالق است، وقتی که مخلوقی نبوده، و عالِم است، وقتی که معلومی نبوده است. «سبزواری»

۲. پاسخ از آن اینکه: خصوصیّت زائد، صادر نیست، بلکه صدور است، و آن مانند معنی حرفی است و لاغیر، و مصنف قدس سره در مباحث ذوقی علت و معلول تصریح کرده که: وجود منبسط معلول نیست، بلکه علّیت حق است ـ بدانجا مراجعه کن ـ . «سبزواری»

پس در صدورش نیاز به خصوصیّت دیگری ـ با قیاس بدان (خصوصیت) ـ دارد و آن خصوصیّت نیز بر آن پیشی داشته و به‌حسب آنچه ثابت کردیم زائد بر ذاتش می‌باشد، و سخن به صدور آن بازگردیده و درنتیجه آن خصوصیات تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند.

گفته نمی‌شود: شاید این خصوصیت، زائدِ در اعتبار عقل و تحلیل عقل باشد نه در خارج، پس از عوارض تحلیلی مر ذات او تعالی راست.

چون گوییم: واجب‌تعالی دارای ماهیّت نیست تا در او تحلیل عقلی جاری گردد، چنانکه دربارهٔ آنچه که دارای وحدت خارجی و کثرت عقلی است جاری می‌شود، درحالی که واجب‌تعالی از انواع کثرت ـ مطلقا ـ منزّه است، پس همان‌طور که او در خارج بسیط است و از هر جهتی بسیط است و در او امکان هیچ عارض و معروضی به‌حسب وجود نیست، همین‌طور امکان هیچ‌نوع اعتباری نیست.

دوم اینکه: حیثیّت او تعالی به‌گونه‌ای که از وی معلول نخستین صادر می‌شود، به‌عینه حیثیت او است که از او هر خیری صادر می‌شود و از وی نظام اتمّ و انسان کبیر افاضه می‌گردد، پس نسبت عقل اول به مجموع عالم و تمام نظام، مانند نسبت صورت شئی دارای اجزاء است به اجزای آن شئی، و پیش از این گفته آمد که شئی، به صورتش شئی است نه به مادّه‌اش، و اینکه صورت شئی عبارت از نفس شئی و تمام آن است، و نیز دانستی که عقل تمام اشیائی است که پس از وی است ـ به‌گونه‌ای برتر و لطیف‌تر [1] ـ

۱. نه اینکه تمام اشیاء عقل است. و مصنف قدس سره در مرحلهٔ عقل و معقول بیان داشته که عقل، وجود مجرد است و به وحدت خود بسیط است و موازی آنچه که پائین‌تر از او است ـ با تمام کثرت آنها ـ می‌باشد، پس جامع فعلیات و کمالات آنها ـ نه حدود و نقایص آنها ـ است، و این همان کثرت در وحدت است، و این غیر از وحدت در کثرت می‌باشد، و سبب این جامعیت آنکه: مراتب طولی، آنچه در پائین آنها است در بالای آنها است و آنچه در بالا است در بالاتر از آنها است، و همین‌طور تا بالاترین بالاها، و در تغییرات استکمالی طولی، خلعی که سپس لبس باشد نیست، بلکه لبس پس از لبس است.

وجود را مراتبی است: مرتبه‌ای از آن عقل اول است، و انسان کبیر مجموع مراتب مجعول می‌باشد و وجود منبسط اصل محفوظ آن، از آن حیث که ما به‌الامتیاز در وجودات عین ما به‌الاشتراک است می‌باشد، پس مبداء فعال به‌گونه‌ای که از وی وجود منبسط پدید می‌آید، غیراز گونه‌ای است که بر وی فقط وجود تجرّدی عقلانی مترتّب می‌گردد، اوّلی عین ذات او است نه دومی ـ البته نزد سیّد بزرگوار رحمه‌الله ـ وگرنه وجود مطلق منبسط کجا و وجود مقید؟ و تجلی اعظم و مجلای آن کجا، و انسان کبیر و روحِ روحش ـ یعنی فقط انسان جبروتی ـ کجا؟ و مجموع ناسوت و ملکوت و جبروت و نسبت بین آنها، مانند نسبت بین عقل بسیط که در کتاب نفس بیان شده، و انسان کامل است «سبزواری»

پس چون گفتی: عقل، گویی که گفته‌ای: تمام عالَم، پس حیثیت صدورش با حیثیت صدور نظام جُمَلی ـ جز به اعتبار اجمال و تفصیل ـ مغایرت ندارد، و دانسته شد که مفصَّل درواقع عین مجمل است و ـ با اعتبار ـ غیرآن می‌باشد.

بنابراین گوییم: همان‌طور که حق‌تعالی به‌گونه‌ای است که از وی تمام خیر افاضه می‌شود و تمام اشیاء را می‌داند عین ذات مقدسش است، همین‌طور به‌گونه‌ای است که از او عقل افاضه می‌شود و آن را می‌داند، عین ذاتش است ـ بدون تغایر حیثیّت ـ .

سوم اینکه: ایجاب علّت مر معلول را پس از مرتبهٔ امکانش ـ هنگامی که منظورٌالیه نبوده ـ حال ماهیت آن معلول، منافی پیش بودنش در وجود بر آن (معلول) نیست، و عینیّت شئی و تحقق و ثبوتش در خارج نیز منافی آنکه از اعتبارات عقلی برای ماهیّتی از ماهیات باشد ـ البته اگر مفهومش با آن قیاس شود [1] ـ نمی‌باشد، برای‌اینکه منظورٌالیه اگر حال ماهیت شئی و عوارض و احکام آن باشد، نفسش به نفس خود، متقدم بر تمام اغیار می‌باشد ـ حتی آنچه که وجودش و علّتِ کونش واجب شده باشد ـ و حکم به نفس خودش بر نفس خود، بر هر حکمی تقدّم دارد، و پس از آن حکم بر آن (ماهیّت) به امکان و سپس به نیاز در وجود به غیر و بعد از آن به ایجاب غیر مر وجودش را و وجوب وجودش بدو (غیر) می‌باشد، پس از آن به اینکه موجود است، با اینکه وجودی که بدان موجود شده، نزد ما بر آن (ماهیت) درواقع پیشی دارد، و همین‌طور ایجاب علّت بر آن وجود پیشی دارد، پس منافاتی بین اینکه خصوصیت ایجاب و آنچه که بدان وجود معلول پدید می‌آید عین حقیقت مبداء است، و بین آنکه نسبت آن (حقیقت ـ خصوصیت) به‌حسب مفهوم، به ماهیت معلول ـ در اعتبارات عقلی آن ـ متأخر از آن (حقیقت ـ خصوصیت) و از امکان آن است نمی‌باشد.

چهارم اینکه: وحدت صادر نخستین عددی باشد؛ بنابر پذیرفتن، نمی‌پذیریم آنچه از مبداء به اِزاء آن است لازم است که وحدت عددی باشد، و نیز انحفاظ شکل وحدت در دو جانب علّت و معلول لازم و واجب نمی‌آید، آنچه که انحفاظش از دو جانب لازم می‌آید، آن اصل وحدت است، با اینکه وحدت علّت، ناگزیر باید قوی‌تر و برتر باشد؛ آنچه را که گفته به‌عینه در آنچه خصوصیت علّیت صدوری ـ با قیاس به مجموع عالم ـ

۱. یعنی: متأخر، مفهوم آن است نه حقیقت آن، و نیز وجودش رابطی است نه نفسی. «سبزواری»

گرفته شده است جاری می‌باشد، آیا مجموع عالم را وحدتی قوی‌تر و برتر از وحدت معلول نخستین هست؟ ولی وحدتی که از باب اعداد است وحدتی است که به اِزاء آن و از نوع آن و یا جنس آن، وحدات دیگری ـ ذهنی و یا خارجی ـ تصوّر می‌شود و با آن در تحت یک طبیعت مندرج می‌باشد، پس چون این معنی در عقل ـ از جهت وقوعش در عقل تحت ماهیّتی کلّی ـ جاری است، همین‌طور در نظام جُمَلی ـ از جهت وقوعش تحت ماهیّتی کلّی ـ در نزد عقل جاری است، و مرکّبِ دارای ماهیت، سزاوارتر از بسیطِ دارای ماهیت است، با اینکه دانستی که بسیط را ماهیتی نیست و عقل، انّیت بدون ماهیت است، و مغایرت بین او تعالی و بین هویات بسیط و انّیات محض، به تقدّم و تأخر و کمال و نقص می‌باشد.

پنجم اینکه: گفته: حقِ‌متعال به‌گونه‌ای که این معلولِ بالفعل ـ به‌خصوص خود ـ از او صادر گردد، آن از کمالات مطلق وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ نمی‌باشد؛ این امر مسلّم نیست، بلکه وجود عقلِ بالفعل ـ مطلقا ـ از کمالات مطلق، برای طبیعت موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشد، تا چه رسد به وجود خصوصیت مصدری که مبداء و منشاء آن (عقل بالفعل) می‌باشد، و تخصیصی که منافی این امر می‌باشد، یعنی اینکه شئی از عوارض موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ باشد، و از کمالات وجود مطلق آنکه شئی ـ بدان ـ نوعی متخصّص الاستعداد می‌گردد، گویی امری طبیعی و یا تعلیمی گردیده است، پس آنچه که جایز است به موجود مطلق الحاق گردد ـ بدون اینکه مشروط به تغیّر و یا تقدّر و یا تکثّر و یا انفعال باشد ـ آن از عوارض وجود مطلق و کمالات آن است ـ اگرچه به تقدّم و تأخر و شدت و ضعف باشد ـ از این‌روی از آن، در علم مافوق طبیعت ـ از حیث معنی و ماهیت ـ و در علم ربوبیات ـ از حیث وجود و انّیت ـ بحث و گفتگو می‌شود.

هشداری آگاهی بخش

صاحب کتاب روضةالجنان چیزی نزدیک به اشکال مذکور ـ به‌گونه‌ای دیگر ـ بر سخن آنان دارد که: لازم است که علّت را خصوصیّتی ـ با قیاس به معلول معین ـ باشد، که این خصوصیت را با قیاس به معلول دیگرش نداشته باشد، و چون معلول یکی باشد،

جایز است که آن خصوصیت عین فاعل بسیط باشد، وگرنه جایز نیست؛ و نیز: خصوصیّتی که عبارت از ذاتِ فاعلِ واحدِ حقیقی است، امکان ندارد که از آن ـ با قیاس به‌غیر معلولش ـ سلب گردد، برای‌اینکه اصلاً ذات شئی امکان ندارد که از شئی سلب گردد، ولی خصوصیت آن ـ با قیاس به معلول معین ـ از وی سلب شده است ـ البته اگر با غیر آن معلول قیاس شود ـ پس آن تنها ذات فاعل نیست، بلکه عبارت از فاعل است با مناسبتی مخصوص که زائد بر وی است و ارتباطی خاص که بدان انضمام می‌یابد، پس واحد حقیقی نخواهد بود؛ سپس از آن (اشکال) پاسخ داده که: معنی خصوصیت عین ذاتِ فاعل بودن آنکه: ذات معلول به نفس خود ـ بدون انضمام معنای دیگری که اصلاً با آن اجنبی است ـ تعیّن می‌پذیرد، و ذات با غیر این معلول هم این‌گونه است، و از این امر لازم نمی‌آید که به مجرّد آن از نفس خودش سلب گردد، این را نیک بیندیش و جدیت و کوشش به خرج ده مطلب را خواهی یافت؛ پایان سخن او.

مرادش این است: خصوصیتی که بدان، معلول نخستین از واجب‌تعالی صادر می‌گردد، آن عین ذاتش می‌باشد و دیگر خصوصیّاتی که بدانها از او صادر می‌گردد ـ جز معلول نخستین ـ آنها اموری منضّم به وی‌اند؛ و تحقیق همان است که ما بیان داشتیم.

نوری تابنده که بدان سایه‌های وهمی پنداری برطرف می‌گردد

بعضی از متأخران از هوشمندان و زیرکان نقضی بر برهان مذکور که: اگر از واحد، دو اَمر صادر شود، مانند «الف» و «ب» صدور «الف» صدور «ب» نیست، لذا مبداء به دو نقیض متصّف می‌گردد؛ بعد از گفته‌اش که: پاسخ داده شده که: نقیض صدور «الف» «لاصدور» است نه «لاالف» و اشکال کرده که صدور «ب» صدور «الف» نیست، پس به صدور «الف» و «لاصدور الف» اتصاف پیدا کرده، و چون ذات واحد حقیقی نباشد، اتصافش از دو جهت بدان دو جایز است، و اگر واحد حقیقی باشد، اتصافش بدان دو ـ به‌جهت عدم تعدّد ـ جایز نیست وارد کرده [1] و به این عبارت پاسخ داده که: گویم: اگر آنچه گفته‌اند تمام باشد، لازم می‌آید که از واحد نیز واحد

۱. این خبر مبتدای شش سطر بالا است که: بعضی از متأخران بر برهان مذکور.... «م»

صادر نگردد، بلکه واحد موجود نباشد، چون هر موجودی متصف به دو صفت اعتباری می‌باشد و کمترینش وحدت و شیئیت و مفهومیت جزئی و غیر اینهاست، پس به وحدت و آنچه وحدت نیست، و به وجود و آنچه وجود نیست و امثال اینها اتصاف پیدا کرده است؛ حاصل سخن آنان بنابراین تقدیر قضیهٔ اتفاقی است و مبتنی بر [عدم] امکان واحد حقیقی، و لازم می‌آید که از او، دوچیز صادر نشود، پس آنچه گفته‌اند مغالطهٔ سست و بی‌ارزش است؛ پایان سخن او.

گویم: برهان مذکور درنهایت استواری و محکمی است و امکان اشکال و عیبی در موادّ و مقدماتش نمی‌باشد، چون آنها قضایای ضروری و موادّ برهانی‌اند، نه خطابی‌اند و نه جدلی و نه شعری و نه مغالطی، و صورتشان صورت منتّج است، زیرا قیاس استثنائی‌اند که نقیض تالی را استثنا می‌کنند تا نقیض مقدم نتیجه دهد؛ این‌طور: هرگاه که از واحد حقیقی دو اَمر صادر گردد: یعنی «الف» و «ب» متصف به دو نقیض خواهد بود و آن‌دو: صدور «الف» و «لا صدور الف» خواهد بود، ولی تالی (قضیّه) باطل است، و همین‌طور مقدم، و بیان لزوم همان است که گفته شد [۱]، و تصویرش بر صورت قیاس شرطی اقترانی امکان‌پذیر است، چنانکه این امر برای آن‌کس که گامی استوار در فنّ میزان (منطق) دارد آسان است، و اگر قیاس برهانی بوده و سپس اشتباه شده باشد و حکم نتیجه در جایی تخلّف پیدا کرده باشد، در آن‌صورت آن اشتغال موجب قدح و عیبی در برهان صحیح ـ از حیث مادّه و صورت چنانکه شأن بیشتر از نقض‌کنندگان و جدل‌کنندگان است ـ نمی‌شود، بلکه خردمند طالب حقیقت را سزاوار است که به کنکاش و جستجو پردازد تا حقیقت امر برایش روشن شود و آن شبهه‌ای که در خاطرش خلجان می‌کند برطرف گردد.

حال در رفع آنچه گفته‌اند که: هر موجودی متصف به مفهومات متعدد مانند وجود و شیئیت و جزئیت و غیر اینهاست، گوییم: پیش از این اشاره کردیم که: تغایر مفهومات و اختلاف آنها به‌حسب معنی، موجب هیچ تکثّری نه در ذات و نه در خارج و نه در عقل ـ به‌حسب تحلیل ـ نمی‌شود، و حال در صفات واجب تعالی هم

۱. به اینکه گفته شود: هرگاه از واحد حقیقی دو اَمر صادر گردد، متصف به دو نقیض می‌شود، وچون متصف به دو نقیض شد مرکّب است. «سبزواری»

همین‌گونه است، برای‌اینکه مفهومات آنها هم ناگزیر متغایراند، زیرا علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر، الفاظی مترادف یکدیگر نیستند، و اطلاق آنها و اطلاق بعضی از آنها بر او تعالی به‌گونهٔ مجاز مرسَل و یا تشبیه نمی‌باشد، خداوند از شبه و تشبیه بسی برتر است.

پس آنها با اینکه تمامشان از حیث معانی و مفهومات باهم مغایراند، ولی موجودِ به یک وجوداند و متشخص به یک شخص می‌باشند، نه به این معنی که وجود، زائد بر ذات آنها است، و نه اینکه وجود آنها چیزی غیر تشخصشان می‌باشد، و نه اینکه وحدت آنها غیر وجودشان است، بلکه وجودِ واحدِ اَحدی به نفس احدیّتش مصداق این معانی بوده و به ذات و فردانیت خودش مطابق حکم بدانها بر خود ـ بدون اینکه صدق آنها بر وی اقتضای تغایری در ذات و در عوارض ذات بکند ـ می‌باشد، تا آنکه موصوف بدانها در ذات خودش مرکّب از دو اَمر گردد، خواه ترکیب خارجی باشد، مانند جسم که در وجود، مرکّب از مادّه و صورت است، و یا آنکه ذهنی باشد، مانند ماهیّت که مرکّب از جنس و فصل می‌باشد، مانند انسان که در حدّ ماهیت حیوان و ناطق اخذ می‌شود.

ما وقتی جسمی آتشین را مشاهده کردیم که بر آن این امر که در ذات خودش گرم است و فراگیر مکان می‌باشد صدق می‌کند، حکم می‌نمائیم که حقیقت آن جسمِ آتشین در خارج، مرکّب از مادّهٔ مشترک و صورتی مخصوص می‌باشد، چون اتصافَ آن به اینکه از جهت ذاتش فراگیر مکان است امری است که تمام اجسام را شامل می‌گردد، پس آن هم به‌جهت جسمیّتش است که عبارت از مادّهٔ مشترک بین آن و غیر آن از اجسام می‌باشد، لذا به عنصری دیگر دگرگونی و انقلاب پیدا کرده و درنتیجه مادّه، از صورتش به صورتی دیگر انتقال پیدا می‌کند، و اتصافش به اینکه در نفس خودش گرم است، امری است که بدان اختصاص دارد و آن به‌جهت صورتش است، پس اتصاف به آن دو صفت، موجب ترکیب در ذات موصوف بدان دو ـ ترکیبی خارجی ـ می‌گردد، و همین‌طور اتصاف انسان به حیات و نطق، موجب ترکیب عقلی در موصوف ـ به‌حسب ماهیت ـ می‌شود.

اگر مناقشه و ستیز در مثال (انسان و ترکیب عقلی او) کند، برایش مثالی دیگر از

بسایط خارجی می‌آوریم و می‌گوییم: اتصافِ خط به مطلق مساوی‌ها و متفاوت‌ها، از جهت مطلق کمیّت که جنس بعید آن است می‌باشد، و اتصافش به اینکه اجزای آن در یک آن (لحظه) مجتمع است، از جهت اتصالش که فصل بعید آن است می‌باشد، و اتصافش به استقامت، از جهت فصل دیگری است که تحت جنس متوسط آن می‌باشد، و اتصافش به استقامت ـ مثلاً از جهت فصل قریب دیگری می‌باشد؛ اتصاف به این امور موجب ترکیب در ماهیت خط ـ از معانی متعدد و ذاتیات متکثر به‌حسب عقل در ظرف تحلیل ـ می‌گردد، اگرچه در خارج به یک وجود موجوداند، چنانکه اتصافش به ضلع بودن برای زاویه، و قطر بودن برای مربع، و سهم بودن برای مخروط، و وَتر بودن برای قوس، موجب کثرت در عوارض، و اختلاف در حیثیات تعلیلی که منتهی به کثرت عِلل و اسباب می‌شوند می‌شود؛ خلاصه آنکه اتصاف حق سبحان به صفات کمالیش، از علم و قدرت و غیر اینها، مستلزم کثرت در داخل و خارج نمی‌باشد، نه در ذات و نه در عارض ذات، نه در وجود و نه در ماهیت، نه در خارج و نه در ذهن، نه در حقیقت و نه در اعتبار.

همین‌طور صفات اعتباری که اتصاف حق متعال بدانها جایز است، مانند موجودیّت و معلومیّت و شیئیّت و علّیت و سببیّت و مبدئیّت و اوّلیّت، صفاتی نیستند که موجب تکثّر و اختلاف ـ نه در خارج و نه در ذهن ـ گردند، برای‌اینکه اعتباریّاتی که مستلزم اختلاف به‌سبب حیثیات و جهات می‌شوند، آنها مانند امکان و وجوب و قِدم و حدوث و تقدم و تأخر می‌باشند، لذا حکم کرده‌اند که هر ممکنی زوج ترکیبی می‌باشد ـ به جهت اشتمالش بر امکان و وجود ـ و حکم کرده‌اند که امکانش به‌جهت ماهیتش است و وجودش به‌جهت ایجاب علّتش، و همین‌طور عدم حصولش در مرتبه‌ای از مراتب واقع ـ با حصولش درواقع ـ مستلزم ترکیب خارجی در ذاتش ـ از مادّه و صورت ـ می‌باشد، این صفات اگرچه اعتباری‌اند، ولی موجب کثرت در موصوف‌اند.

اما آنچه که اعتراض‌کننده به‌گونهٔ نقض بر دلیل مذکور ـ از وحدت و شیئیّت و مفهومیّت و غیراینها ـ بیان داشته، اصلاً اقتضای کثرت و اختلاف، نه در ذات و نه در حیثیّت ذات و نه در صفت و نه در حیثیّت صفت ـ مگر فقط مغایرت در معانی و

مفهومات ـ ندارد، و بارها گفته شد که نفس اختلاف مفهومات مستلزم ضرورت اختلاف نه در ذات شئ و نه در صفت و نه در اعتبار آن نمی‌باشد؛ همچنین لازم و واجب است که انسان موحِّد، اتصاف حق‌تعالی را به صفات حقیقی و به صفات اعتباری و به اضافات و سلب‌ها ـ آن‌گونه که ما بیان داشتیم و راهش را روشن و دلیلش را آوردیم ـ بفهمد تا توحید و یکتاپرستیش از آمیزش با شرک صاف و پاک باشد، وگرنه در نوعی از شرک و الحاد و یا تعطیل می‌افتد، چنانکه برای بیشتر از معطّلان ـ آنان که خدای را جزءجزء قرار دادند ـ پیش آمده است؛ خداوند صاحب فضلی بزرگ است.

حکمتی عرشی که بدان شبههٔ فرشی باطل می‌گردد

شاید بازگردی و در ردّ بر ما ـ برخلاف آنچه ما از اتحاد حقیقت علم و قدرت و اراده و غیراینها از صفات کمال و صفات جمال چه از جهت خارج و چه از جهت عقل و بدون اختلاف حیثیّتی نه در خارج و نه در ذهن اگرچه به‌حسب اعتبار باشد بیان داشته‌ایم ـ بگویی: اگر کار آنچنان است که گفته و تصویر نموده‌ای، باید هر عالِمی قادر باشد و هر قادری مرید، بلکه از این امر لازم می‌آید هر موجودی عالِمِ قادرِ حیِّ مرید باشد، درحالی که واقعیّت ـ از حیث بداهت و اتفاق ـ این چنین نیست، برای اینکه هر کسی می‌داند که سنگ‌ها و جمادات، عالِمان و قادران و مریدان نیستند.

گوییم: ای مناظره کن معترض! اگر ترا قلبی منوَّر به نور کشف و عرفان باشد و دارای بصیرت و بینشی که پوشیده به پرده‌های اکوان (مادّه و طبیعت) نباشد باشی، موجوداتی را که در زمین و آسمان‌هایند ـ از عقول و نفوس و یا صور و یا جسم و یا اعراض ـ مشاهده خواهی کرد که همگی زنده و آگاه و قادر و صاحب اراده‌اند ـ ولی به تفاوت وجوداتشان ـ برای‌اینکه این صفات اگر با وجود متحد باشند، شدت و ضعف و کمال و نقص و نابی و آمیختگیشان، تابع شدت وجود و ضعف و کمال و نقص و نابی و آمیختگی آن می‌باشد، پس مادّهٔ جسمی وقتی اَمر در گونهٔ وجود خارجیش تحقق و ثبوت یافت، آشکار می شود که وجودش متضمن عدم می‌باشد و ظهورش درنوردیده شدهٔ در خفا و پنهانی، و حضورش متحصّل به غیبت و پوشیدگی، و بقایش به‌واسطهٔ تجدّد و زوال حفظ شده و استمرارش به‌سبب وارد شدن پی‌درپی امثال و

همانندها ضبط و نگاهداری می‌گردد، و این از دو وجه می‌باشد:

یکی از آن‌دو از جهت امتداد و انبساط در مکان، و جُدا بودن هر جزء از آن (مادّهٔ جسمی) از دیگر اجزا در کون وضعی و وجود تحیّزی (یعنی دارای وضع و محل) می‌باشد، و دانستی که بودنش در وضع و محل، به‌عینه گونهٔ وجودش است، پس اختلاف اجزای جسم در وضع و مکان، به‌عینه اختلاف آن در وجود و تشخص می‌باشد، و بودن اجزای جسم به‌گونه‌ای که حضور هر جزء از آن همراه با عدمِ دیگر اجزاء باشد، این مقوِّم ذات و حقیقت وجود و محصِّل ماهیت و هویّت اتصالیش می‌باشد، پس ذاتش متقوِّم به اَعدام و پوشش‌هاست، لذا ذاتش در پوششی از ذاتش می‌باشد، برای‌اینکه ذاتش به ذات خود، از ذاتش پوشیده است و از نفس خودش ـ به نفس خود ـ غایب و پنهان است، تا چه رسد به اینکه شئی، به‌سبب شئی دیگری از نفس خود پوشیده باشد و یا اینکه به نفس خود، شئی دیگری از او پنهان باشد و یا به نفس خود از شئی دیگری غایب و پنهان باشد.

دومی از جهت تجّدد و نو شدن طبیعت ـ در وجود ـ و تبدّل و دگرگونی آن در کون و وجود، و سیلان و روان شدنش چون آب جاری ـ خُرده‌خُرده و آهسته‌آهسته ـ و نابودیش لحظه به لحظه، و حدوثش در هر لحظه و آنی به‌گونه‌ای دیگر می‌باشد؛ پس این دو جهت، دو برهان‌اند براینکه: صورت جِرمی هیولانی را وجودی علمی و شعوری، نه به ذات خودش و نه به‌غیر خودش ـ جز به‌واسطهٔ صورتی که از آن اخذ شده و مطابقت با آن دارد و دارای حضور جمعی غیرمادّی و غیرآمیختهٔ با اَعدام و ظلمات و پوشش‌ها و جهل‌ها است ـ نمی‌باشد، برای‌اینکه هرگاه علم و یا عالِمی ـ در هر زمانِ فرض شده ـ فرض شود، در دیگر آنات و لحظات و زمان‌ها غیرآن می‌باشد، و هرگاه حیات و یا زنده‌ای ـ در هر زمان فرض شده ـ فرض شود، آن مرگ و تباهی در دیگر زمان‌ها است، پس از آن علم مستَمر و حیات باقی و ارادهٔ ثابت ـ مانند حال اصل وجود اگر نظر تیزبین باشد و دیده فراخ‌بین ـ پدید نمی‌آید، بلکه آشکار می‌شود که نقصان اجسام و مادیات در وجود، به‌عینه نقصان آنهاست در علم و حیات و اراده، پس همان‌طور که اصل طبیعت وجود آمیزش با عدم دارد، به‌طوری که وجود آن ـ به‌جهت نهایت پستی و فرود ـ نوعی از عدم گردیده است، همین‌طور صورت آن که در خارج

است، گویی صورتی علمی است که به‌واسطهٔ دخول نقایص و نارسائیها در ذاتش، نقص و ضعف و تیرگی پیدا کرده و درنتیجه علمِ مانند «لاعلم» و حیاتِ مانند مرگ، و ارادهٔ مانند کراهت، و قدرتی که به‌عینه عجز و ناتوانی است و شنوایی که به‌عینه ناشنوایی، و بینایی که به‌عینه نابینایی و سخنی که به‌عینه سکوت است گردیده است.

پس آنچه در کلام الهی ـ جلّ ذکره ـ آمده که: و ان من شئی الایسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم، یعنی: موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح‌گوست ولی شما تسبیح گفتنشان را نمی‌فهمید (۴۴ ـ اسراء) و فرمود: ولله یسجد من فی السموات و فی‌الارض، یعنی: هرکس در آسمان‌ها و زمین هست سجده خدا می‌کند (۱۵ ـ رعد) و آنچه که مکاشفات پیشوایان اهل کشف و وجدان و صاحبان شهود و عرفان بدان حکم می‌کند اینکه: تمام ذرّات موجودات از جماد و نبات ـ تا چه رسد به حیوان ـ همگی زندگان تسبیح‌گو و سجده‌کنندگان نیایش‌گو و ستایش‌کنندگان پروردگارشان می‌باشند، و این یا برای این است که وجود و کمالات وجود ـ از صفات هفتگانه ـ بعضیشان با بعض دیگر متلازم‌اند و چیزی از آنها از دیگری، از جهت ذات و حیثیّت منفک و جدا نمی‌باشد، پس بر هرچه نام وجود اطلاق شد، ناگزیر نام‌های این پیشوایان هفتگانه از صفات بر آن چیز اطلاق می‌شود، جز آنکه عرف (اصطلاح) عام، نام وجود را بر بعضی از اجسام اطلاق کرده است ـ نه نام قدرت و علم و غیراینها را ـ این به‌سبب پوشیده و محجوب بودنشان است از آگاهی بر آنها؛ و یا برای این است که هر نوعی از اجسام طبیعی را صورتی دیگر است که مفارق (جُدا و مجرّد) بوده و اداره‌کنندهٔ این صورت‌های طبیعی، و افاضه‌کنندهٔ امثال ـ به فرمان پرودگار عالم امر و خلق ـ بر آنها می‌باشد، و این صورت‌های مفارق از آن‌جهت که مقوِّم این صورت‌های طبیعی‌اند، نسبت آنها به اینها مانند نسبت ارواح است به اجساد، و بین جسد و روح نسبت اتحادی است ـ چنانکه به‌زودی (در سفر نفس اسفار) بر این مطلب آگاهی پیدا خواهی کرد ـ پس آن (جسد) زنده به حیات روح است و عارف به عرفان او ـ به حقیقت نه مجاز ـ می‌باشد، چنانکه آن‌کس که فرق بین جسم ـ به معنایی که مادّه است ـ و بین آنکه به معنی جنس است را نمی‌گذار چنین پندارد (که مجازی است) چون آن به اعتبار دوم با فصلش متحد است و با صورتش که به ازاء مفهوم فصلش می‌باشد

متحصَّل می‌باشد، چنانکه بدان اشاره کردیم؛ و هر دو وجه باریک و دقیق و پیچیده و ارزشمند است، ولی اوّلی سزاوارتر و فراگیرتر است؛ خداوند صاحب توفیق است و بس.

۶
فصل
در اشاره به روش دیگری در اینکه صادر نخستین واحد است و مرکّب نمی‌باشد

و آن اینکه علّت اِفاضه‌کننده ناچار باید بین او و بین معلولش ملایمت و سازگاری و مناسبتی باشد که با غیرآن (معلول) این ملایمت و سازگاری نباشد، چنانکه بین آتش و سوزانیدن، و بین آب و خُنک کردن و بین خورشید و تابناک کردن (این سازگاری) می‌باشد، از این‌روی بین آتش و خُنکی و آب و سوزندگی و زمین و تابندگی این سازگاری را نخواهی یافت؛ بنابراین اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شود، یا به‌سبب یک‌جهت است و یا به‌واسطهٔ دو جهت، راهی به اوّلی نیست، چون ملایمت همان مشابهت است و مشابهت، نوعی از مماثلت (همانندی) در صفت می‌باشد و آن عبارت از اتحاد در حقیقت است، جز آنکه این اتحاد اگر بین دو وصف اعتبار شود، مماثلت است و چون بین دو موصوف اعتبار شود، مشابهت می‌باشد، پس بازگشت مشابهت به اتحادِ در حقیقت بازمی‌گردد.

سپس (گوییم:) واحد حقیقی از هر جهت، واحدی است که صفاتش زائد بر ذاتش نباشد، پس اگر واحدِ به ذات خود با دو چیز مختلف مشابهت داشته باشد، حقیقتش با دو حقیقت مختلف مساوی خواهد بود، و مساوی با دو مختلفی که در حقیقت باهم اختلاف دارند، مختلف است، درحالی که ما فرض کرده بودیم آن واحد است و این، خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ و راهی به دومی نیست، وگرنه علّت، علّتِ واحدِ حقیقی نبود، و مأخذ این از آنچه پیش از این گفته شد نزدیک‌تر می‌باشد.

بعضی از هوشمندان و زیرکان بر وی اعتراض کرده و گفته: بر او اشکال می‌شود که: ملایمت و سازگاری که در علّت اعتبار شده، اتفاق در تمام ماهیت و مساوات در حقیقت نیست، بلکه در خصوصیتی است که بدان او از آن صادر می‌شود ـ نه غیر آن ـ چنانکه در آتش و سوزندگی هست، برای‌اینکه مناسبت آن با گرمی به‌جهتِ تمام

ماهیتش نیست، بلکه به سبب خصوصیت صورت آتشی آن است، بنابراین اگر علّت، به ذات خودش با دو امر ملایمت و سازگاری داشت، مساوی بودن آن‌دو ـ در حقیقت ـ چنانکه روشن است لازم نمی‌آمد.

گویم: وقتی که علّت بسیط است، خصوصیتی که بدان با معلول ملایمت و سازگاری پیدا می‌کند، تمام حقیقت و ذات آن (معلول) می‌باشد، برعکس آنکه اگر مانند آتش و آب مرکب باشد، برای‌اینکه خصوصیتی که بدان، اثر از آن صادر می‌گردد، لازم نیست که تمام حقیقت آن (علّت) باشد، بلکه جایز است که داخل در آن باشد، مانند صورت آتشی برای آتش ـ در فعل سوزانیدن ـ و یا عارض آن باشد، مانند کیفیّت گرمی و حرارت، که عارض آب گرم شدهٔ به جبر ـ در فعلش مر گرمی را در جسمی دیگر ـ می‌باشد.

سپس گوید: نظر در اینکه او تعالی واحد حقیقی است ـ چنانکه قصد کرده‌اند ـ باقی ماند، چون قائل‌اند که او تعالی وجود ناب و خالص و بسیطی است که از ماهیت و آمیزش با تکثر، مطلقا مبرّاست، ولی آنان گویند: به اعتباری علم است و از جهتی قدرت است و از حیثیّتی اراده و از وجهی عاقل است و از وجه دیگر معقول؛ و چون این اعتبارات در ذاتش جایز باشد، جایز خواهد بود که منشاء صدور امور متعددی باشد، بنابراین متفرّع بر آنچه قائلند نمی‌شود که: او تعالی چون واحد حقیقی است، از او جز اَمرِ بسیطِ مجرد صادر نمی‌گردد ـ به‌جهت ترکیب جسم از هیولا و صورت و احتیاج هیولا به صورت ـ پس معلول نخستین نیست، صورت نیز در تشخّصش احتیاج به عوارض و هیولا دارد، پس معلول نخستین نمی‌باشد، عَرض هم احتیاج به موضوع دارد؛ و این مجرّد، نفس نمی‌باشد، چون آن با بدن (حادث شده) است و با حدوث آن پدید می‌آید، در این‌صورت عقل مجرد است و این همان مطلوب است.

گویم: آن‌کس که پندارد اتصاف او تعالی به علم و قدرت و غیر این‌دو از کمالات وجودیِ موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ موجب اختلاف جهات و حیثیات و وجوه و اعتبارات می‌گردد، به‌طوری که از تمام جهات و حیثیات واحد نمی‌باشد، توحیدش از شِرک خالی و خالص نیست و از این به خداوند متعال پناه می‌بریم؛ بر تو بارها خواندیم که حیثیت هر صفتی در آنها ـ وقتی آن صفات را با اهتمام بررسی و

تحقیق کردی ـ به‌عینه حیثیت صفت دیگری است، پس علم او تعالی به‌عینه قدرت او است و قدرت او به‌عینه ارادهٔ او ـ از حیث ذات و اعتبار ـ می‌باشد، و همین‌طور عاقلیت او به‌عینه معقولیت او است ـ از حیث ذات و اعتبار ـ چنانکه ابن‌سینا در بیشتر از کتاب‌هایش با این عبارت تصریح بدان کرده است: عاقل و معقول بودن ذات باری‌تعالی موجب دوگانگی در ذات و در اعتبار نمی‌شود، پس ذات واحد است و اعتبار هم واحد، ولی در عبارت، از جهت معانی تقدیم و تأخر می‌باشد.

اگر گویی: عاقلیت مضاف به معقولیت است و دو متضایف در یک موضوع و از یک‌جهت باهم جمع نمی‌آیند، برای اینکه تضایف، بخشی از تقابل است، بنابراین چگونه اجتماع عاقلیت و معقولیّت در یک چیز و از یک جهت جایز است؟

گویم: کار آن‌گونه که پنداشته‌ای نمی‌باشد، زیرا برهان قائم نشده که هر دو متضایفی دو متقابل‌اند، چون معنی اضافه و حدّ آن، بودن یکی از دو مفهوم است به‌گونه‌ای که از تعقّل آن تعقّل دیگری لازم آید، و بودن این حدّ تنها مستلزم تقابل آن‌دو در وجود و تغایر هر دو در حیثیت نمی‌شود، آری! گاهی بعضی از اضافات به‌خصوص خود، اقتضای تقابل و تخالف در وجود را بین دو متضایف می‌کند، مانند تحریک و تحرک، و پدر بودن و فرزند بودن و تقدم و تأخر و بزرگی و کوچکی و بالایی و پائینی، نه اینکه هر اضافه‌ای موجب این است؛ بنابراین صحیح و درست آنکه: یکی از اقسام تقابل‌های چهارگانه، تقابل تضایف است، نه اینکه حدّ اقسام آن عبارت از تضایف است، چنانکه همگان چنین پنداشته‌اند، زیرا دیده‌اند که حال در تضاد و غیرآن بر این منوال است و آن وهمی تباه و پنداری فاسد ـ بنابر آنچه که تحقیق شده ـ می‌باشد.

سپس (معترض) گوید: گویم: این دلیلشان نیز از جهاتی چند مورد اشکال است: از آن جمله اینکه: صورت در نزد آنان جزئی از علّتِ وجود هیولانی می‌باشد، البته آن‌گونه که اشارات و کنایاتشان بدین امر دلالت دارد، پس مسلّماً در وجود بر هیولا تقدّم دارد، بنابراین جایز است که از مبداء، نخست معنی صورت و طبیعتش (یعنی ذاتش نه از حیث پیچیده شدنش به غرایب) صادر گردد و به توسط آن از وی هیولا صادر شود ـ البته بنابر آنچه در استناد افلاک به عقول نُه‌گانه و استناد هیولای عناصر دهم قائلند ـ؛ و از آن جمله اینکه: حدوث نفس با جسم مطلقا ممنوع است و نه دلیل دارد و نه مدلّل

شده، پس چرا جایز نباشد که نخست نفسی از نفوس مجرّد فلکی پدید آید و به توسط آن فلکی که آن نفس تعلّق بدان دارد و یا غیر آن پدید آید؟ پایان سخن (معترض) با عبارت و الفاظش.

گویم: هریک از دو اعتراضش در غایت فرود و بی‌ارزشی است و هرکس که کوچکترین مایه‌ای در فنّ حکمت داشته باشد چنین اعتراضی نمی‌کند؛ آنچه را که نخست بیان کرده که: صورت، جزئی از علّت وجود هیولاست، اگرچه این سخن درست است ـ چنانکه در مباحث تلازم بین آن‌دو نظر بدان دارد ـ ولی چگونگی جزئی بودن آن نسبت به هیولا را اعتبار نکرده و ندانسته که صورت، به هر وجهی و هر حیثیّتی سبب هیولاست و برآن تقدّم دارد، وگرنه این احتمال را جایز نمی‌شمرد و می‌فهمید که این امری محال است، برای‌اینکه آنچه شریکِ علّتِ هیولا است، صورت مطلقی است که به وحدت مُرسَل خود ـ در تحصّل وجودی و تشخص جزئی خویش ـ نیازمند به استعداد خاص و عوارض مخصوص می‌باشد و پیوسته جز در هیولای منفعل ـ به‌گونه تجدّد و نو شدن ـ پدید نمی‌آید، و این فقط به‌واسطهٔ حرکت و زمان و تجدّد صورتی پس از صورت دیگر پی‌درپی، و به‌سبب استعدادی از پی استعدادی دیگر ضبط و نگهداری می‌شود، بنابراین امکان ندارد که صورت‌های جسمانی و یا طبیعی، نخستین صادرشدگان باشند و وجودشان در عالم ابداع و پیش از موجودات متجدد باشد، و این بدان‌جهت است که وجود آنها خالی از متناهی بودن و تشکّل (شکل‌پذیری) و مقدار مخصوص و وضع معیّن و غیراینها از امور نمی‌باشد.

و آن (هیولا) یا داخل در قوامِ شخصیّت آن (صورت) است و یا نشانه و لوازمی است مر هویّتی را که با بر خاستن آن، هویتِ شخصیِ آن بر می‌خیزد، و هریک از این امور امکان ندارد از لوازم آن، که برای ذاتش از ذاتش حاصل است و از ماده و انفعالات ماده مجرد و رها است باشد، وگرنه باید تمام جِرمیها که از نوع آنند، در این لوازمِ شکلی و مقداری و وضعی ـ حتی اجزای فرض شدهٔ هر طبیعت جِرمی با قیاس به تمام آنها ـ اتفاق داشته باشند، پس در اینجا نه «کُل» و نه «جزء» تصوّر نمی‌شود، محال بودنِ لازم، ضروری است، بنابراین چگونه جایز است که نخستین صادرشدگان، طبیعت

مُرسَلِ غیر متحصل و غیر متشخّص بوده و سپس پیش از تشخّصش علّت متوسط برای صدور آنچه که وی در تشخّصش ـ پس از آن ـ به آن صادر نیازمند است گردد؟ با اینکه علّت یک چیز ـ خواه نزدیک باشد و یا دور و یا شرط و یا جزء و یا آلت ـ ناگزیر باید به شخصیّت و هویتش بر آن تقدّم و پیشی داشته باشد.

و امّا آنچه در مبحث تلازم بیان داشته‌اند که: صورت شریک هیولاست؛ این آنگاه جایز است که صورت، در عالم حرکات و انفعالات واقع باشد تا آنکه تبدّل و تعاقب و پی‌درپی آمدنش جایز باشد، و جایز بودن تبدل و تعاقب و اتصال و انفصال و وحدت و کثرت و حدوث و زوال، از ضروریات صورت جِرمی است که به ذات خود که مشترک بین کُل، و نوعیّت عنصری می‌باشد، همین‌طور صورت نوعی فلکی ـ اگرچه از بعضی جهات باشد ـ .

با اینکه طبق روش ما ـ در حدوث عالم از اثبات تجدّد و کون و فساد ـ دانستی که همگان را صورتی طبیعی است، بنابراین چگونه هوشمند خردمند می‌پندارد که نخستین صادرشدگان صورت مادّی باشد، در صورتی که نزد ما آن (صورت طبیعی) وجودش تدریجی است؛ و در حکمت متعارف معمولی، حقیقتش به‌هم پیوسته از دو حیثیت می‌باشد: حیثیتی پیش از هیولا بدان (حقیقت) دارد و حیثیتی پس از هیولا بدان دارد، پس چیزی که ذاتش به‌حسب حقیقت از دوجهت انتظام یافته: جهت فعلیِ بقایی، و جهت انفعالیِ حدوثی، امکان ندارد که سبب برای وجودی باشد که در ذات خودش نیازمند بدو می‌باشد ـ اگرچه از یکی از دو جهت غیر دیگری باشد ـ جز آنکه در عالم حرکات و استعداداتی که امکان حصول آنها جز به‌واسطهٔ سبب‌های فراوان و علّت‌های ذاتی و عَرَضی امکان‌پذیر نیست واقع باشد.

و نیز اگر فرض شود اینکه از واحد صادر شده، صورت است و به توسط آن مادّه، بنابراین آن صورت، یا یک صورت است و یا اینکه صورت‌های بسیار، بنابر دومی صدور کثرت از او در آغاز لازم می‌آید و بنابر اوّلی، لازم می‌آید که بعضی از اجسام برای بعض دیگر علّت باشند، و این چیزی است که آن را برهان باطل می‌داند.

سپس گفته: بنابر آنچه در استناد افلاک به عقول نُه‌گانه و استناد هیولای عناصر به عقل دهم قائلند.

گویم: خلط و آمیزش در آن ظاهر است [1]، چون در آن قیاس واحدِ محض است از هر جهت، به واحدی که در آن کثرت، از جهت عقلی می‌باشد، چنانکه در استناد فلک به عقل و یا به واحدی که در خارج کثیر است نیز می‌باشد، همچنان که در استناد هیولا به عقل می‌باشد، برای‌اینکه در اوّل اگر فلک ـ و آن (فلک) واحد طبیعی است که ذاتش از مادّه و صورت، به‌هم پیوسته و ساخته شده است ـ از جوهرِ عقلیِ واحدِ قابل تحلیل عقلی به جنس و فصل و یا وجود و ماهیت و یا کمال وجودی و نقص عدمی و یا بی‌نیازی و فقر، صادر شده باشد، درواقع مرکّبی از مرکّبی صادر شده است، جز آنکه ترکیب در معلول، شدیدتر از ترکیب در علّت و وحدت و برعکس است، و کار در هر افاضه‌کننده و افاضه‌شونده این‌گونه است، و چون چنین است، قیاس حالِ صدور مرکّب از بسیط حقیقی، با حال صدورش از مرکّب چگونه خواهد بود؟

و در دومی می‌گوییم: هیولای مشترک از عقل ـ با کمک حرکت مستمرّ فلکی که در هر آن و لحظه‌ای هویّتی بعد از هویت دیگر دارد ـ صادر شده است، چنانکه هیولا را در هر وقتی آمادگی و استعدادی دیگر به صورت لاحق دیگری ـ از جهت اقترانش به صورت پیشین اوّلی ـ می‌باشد، پس در اینجا، درواقع کثیر خارجی علّت کثیر خارجی است، اگرچه در ضمن این، استناد واحد مبهم ـ از جهت وحدت ضعیف مبهمش به واحدی عددی و از حیث انفرادش به ضمایم حرکات آسمانی و استعدادات زمینی ـ مشترک الذات می‌باشد، پس چگونه این واحدی که با کثرت است، با واحدی که پیش از هر کثرت است و در مرتبهٔ وجودش چیزی با آن نیست ـ تا چه رسد به اشیاء فراوان ـ قابل مقایسه است؟

اما وجه دوم او در اعتراض نیز فاسد و تباه است، برای‌اینکه نفس بودن نفس به‌عینه گونهٔ وجود آن است و مانند دیگر اضافاتی که پس از وجود اشیاء و تحصّلشان عارض آنها می‌شوند ـ مانند پدری و برادری و پادشاهی و سلطنت ـ نیست و کار در آن آن‌گونه که مشهور است نمی‌باشد که: نسبت نفس به بدن مانند نسبت پادشاه است به کشور و نسبت ناخدا است به کشتی، چون بطلان این چنانکه محقق شده ثابت گردیده،

۱. شاید مقایسه و تشبیه را در سخن معترض به‌جهت صدور صورت از مبداء قرار داده باشد ـ به‌جهت اینکه گفته: آنان قائل‌اند ـ و تو باید متعلق به: و به توسط آن.... قرار دهی (صفحه ۸۶ سطر ۱۶).... «سبزواری»

بنابراین امکان ندارد که برای نفس به‌حسب وجود شخصیش، مرتبه‌ای که بر بدن پیشی داشته باشد ـ نه به زمان و نه به ذات و هویّت ـ تصوّر نمود [۱]، پس اگر علّتِ بدن باشد، ناگزیر باید بر آن پیشی داشته باشد، و این همان‌گونه که بیان داشتیم محال است.

و نیز به روش حکمت متعارف معمولی گوییم: نفس عبارت از جوهری است که در فعلش نیازمند به ماده است، برای‌اینکه آنچه در فعل و ایجادش از ماده بی‌نیاز است ـ درحالی که ایجاد تقوّم به وجوب دارد ـ ناگزیر در وجود، از ماده هم بی‌نیاز است، بنابراین عقل است نه نفس، و چون کار چنین است، امکان صدور آنچه که مادّه برای فعل نفس است، از نفس نمی‌باشد، و امکان صدور مادّهٔ دیگری از نفسی از نفوس هم نمی‌باشد، چون امکان تحقق وضع برای مادّه‌ای که نفس بدان تعلق می‌گیرد، نسبت به مادّهٔ دیگری که امکان صدورش از نفسی از نفوس ـ پیش از وجودش ـ می‌باشد نیست، بلکه آنچه را که مادّه با وضع خاصّش در صدورش از نفس موجب شده است عبارت از اعراضی هستند که پس از وجود آن (نفس) به مواد ملحق شده‌اند؛ بلکه اینجا قاعده‌ای کلّی است در اینکه: مطلقا امکان صدور مادّهٔ جسمانی از قوّهٔ جسمانی و یا صورت متعلّق به ماده نمی‌باشد، خواه تعلّق بدان در اصل وجود باشد و یا در فعل و ایجاد، در این‌صورت احتمال اینکه صادر نخستین نفس فلکی است که به‌سبب آن فلکی از افلاک صادر می‌گردد ساقط است.

بنابراین شرط که اگر باقی افلاک در مرتبهٔ وجودش باشند، صدور کثیر ـ باهم ـ لازم می‌آید، و اگر نباشد، یا حاوی و در برگیرنده است، در آن‌صورت امکان خلأ لازم می‌آید، و اگر محوی و در برگرفته شده باشد، صدور آنچه در مکان بالاست ـ پیش از تجدّد و نو شدن [۲] و یا پس از تجدّد و نوشدنش [۳] ـ لازم می‌آید، بنابراین امکان خلأ ـ با لزوم

۱. بنابر رأی او که: نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقاست. و اینکه در نخستین مراتب طبع حرکت جوهری می‌کند تا اتصالی بدون «کم» و کیف به مقام ترویح و تجرّد حقیقی پیدا کند، پس ذاتاً هم پیشی ندارد تا چه رسد به زمانی! «سبزواری»

۲. چون محدِّدِ جهات حاوی کُل است و بعداً پدید نیامده است. و این محوی است. درحالی که فرض شده آن در مکان عالی است و تجدّد در فلک محوی واقع شده و حاوی را تجدّدی نیست. «سبزواری»

۳. یعنی به‌واسطهٔ خلأ. البته اگر جایز باشد، چون فرض شده که محوی است. پس اینجا خلأ است و آن خلأ حاوی آن است، و باید برای فلک حاوی مکانی بعد از وجود آن باشد، پس خلأ لازم می‌آید، سپس تعلیل بزرگتر به کوچکتر است. «سبزواری»

صدور بزرگتر برتر از کوچک‌تر پست‌تر ـ لازم می‌آید و تمام اینها از گزافات و بیهوده‌کاریهای اوهام است.

۷
فصل
در قاعدهٔ امکان اشرف که از فیلسوف اول (ارسطو) به یادگار مانده و از اصل امتناع صدور کثرت از واحد حقیقی منشعب می‌گردد

قاعدهٔ دیگری است که عبارت از امکان اشرف می‌باشد، مفاد آن اینکه: ممکن اشرف و برتر لازم است که در مراتب وجود از ممکن اخسّ و پست‌تر، اَقدم و پیش‌تر باشد، و چون ممکن اخسّ پدید آمد، ناگزیر باید ممکن اشرف از آن، پیش از او پدید آمده باشد؛ و این اصلی شریف و برهانی است و بسیار سودمند است و فوایدش فراوان و منافعش بسیار و خیرات و برکاتش بس بزرگ است و خداوند متعال بحمدالله و حُسنِ توفیقش ما را بدان، بهرهٔ افزون و فراوانی بخشیده است؛ و آن را معلم مشائیان اجرا کرده است، آنکه فن بسیاری از فلسفه را در کتاب «اثولوجیا» به آنان آموخت، در کتاب «سماء و العالم» گوید: لازم است که در امور عِلوی آنچه را که ارزشمندتر است اعتقاد کرد؛ و همین‌طور ابن‌سینا در کتاب شفا و کتاب تعلیقات بر شفا گفته و در دیگر کتاب‌ها و رساله‌هایش ترتیب نظام وجود و بیان دو زنجیرهٔ آغاز و بازگشت را بر آن مبتنی ساخته است، و شیخ اشراقی در تأسیسش مر مکتب اشراق را دقتی شدید در تمام کتاب‌هایش مانند کتاب مطارحات و کتاب تلویحات و کتاب حکمت‌الاشراق به خرج داده است، حتی در کتاب‌های مختصرش مانند کتاب الواح عمادی و کتاب هیاکل نوری و کتاب فارسی موسوم به: پرتو نامه، و دیگری به نام: یزدان بخش، این قاعده را در اثبات عقول و اثبات مُثل نوری ارباب انواع و غیراینها در کار گرفته و محمد شهرزوری ـ نویسندهٔ کتاب تاریخ حکما ـ در کتاب شجرهٔ الهی در نوشته‌اش از وی تقلید کرده و آن را شرحی تمام داده است.

حال در بیان آن بر محاذات آنچه که در کتاب‌های شیخ اشراقی دیده‌ایم گوییم: از خداوند متعال اگر ممکن اخسّ پدید آمد، واجب و لازم می‌آید که ممکن اشرف پیش

از آن پدید آمده باشد، وگرنه یا جایز است که با آن پدید آید، در این‌صورت لازم می‌آید که از واجب به ذات خود، در یک‌مرتبه و از یک‌جهت دوچیز پدید آید: یکی اشرف و دیگری اخسّ، و این محال است، و یا اگر وجودش بعد از اخسّ و به‌واسطهٔ آن جایز باشد، اشرف بودن معلول از علّت خودش لازم می‌آید، و یا اگر صدور اشرف، نه با اخسّ و نه بعد از اخسّ و نه پیش از اخسّ جایز نباشد ـ چنانکه فرض بر این است ـ با اینکه ممکن است و از فرض تحقق ممکن، محال لازم نمی‌آید، و اگر لازم آمد، به‌جهت سبب‌هایی است که از ذات ممکن و ذات موجدش خارج است، وگرنه ممکن نبود و این خلاف مقدّر است، و اگر وجودش فرض شود و فرضاً از واجب‌الوجود ـ در نخست و پیش از اخسّ ـ صادر نشده باشد، وجودش با اخسّ و بعد از اخسّ، بدون واسطه و یا با واسطهٔ معلول دیگری از معلولات محال است، پس وجودش به ضرورت ـ از آن‌جهت که ممکن است و علّتش واجب‌الوجود و چیزی از معلولات او نیست ـ درخواست جهتی مقتضی را برایش دارد که از آنچه واجب‌الوجود بر آن است اشرف و برتر باشد، به‌طوری که عدم حصولش در عالم وجود، به‌جهت عدم علّتش باشد، از آن‌جهت که در مرتبه‌ای از فضیلت و شرف است که درخواست فاعلی برتر و شریف‌تر از فاعلِ این صادر را دارد، درحالی که فاعل صادر نخستین جز واجب‌تعالی نمی‌باشد، در این‌صورت لازم می‌آید که آن ممکن، به امکان خود درخواست مُبدِع و آفریدگاری را کند که برتر و شریف‌تر از اوّل تعالی باشد و این محال است، چون واجب‌الوجود فوق آنچه که نامتناهی ـ از آن‌جهت که نامتناهی است ـ در شدت (وجود) می‌باشد.

شارح کتاب حکمت‌الاشراق (قطب الدین شیرازی) این برهان را این‌گونه تقریر کرده است که: اگر ممکن اخسّ پدید آید و پیش از آن ممکن اشرف پدید نیامده باشد، یا خلاف مقدّر لازم می‌آید یا جایز بودن صدور کثیر از واحد، و یا اشرف از اخسّ، و یا وجود جهتی اشرف و برتر از آنچه که نورالانوار بر آن است، برای‌اینکه وجود اخسّ اگر به‌واسطهٔ آن است، اوّلی لازم می‌آید، و اگر به‌غیر واسطه است ـ و صدور اشرف از واجب جایز است ـ دومی لازم می‌آید، و اگر از معلولش جایز باشد، سومی لازم می‌آید، و اگر از آن‌دو، جایز نباشد، چهارمی لازم می‌آید؛ و چون تمام اقسام ـ بنابر تقدیر وجود اخسّ با عدم پیش بودن وجودِ اشرف بالذات ـ باطل است، این تقدیر هم باطل است و

از بطلانش، صدق شرطی مذکور ـ یعنی قاعدهٔ امکان اشرف است ـ لازم می‌آید، و چون هیچ اشرفی اشرف‌تر از واجب‌الوجود و اقتضای او نیست، محال است که وجودش از وجود ممکن اشرف تخلّف ورزد، و لازم است که نزدیک بدو باشد و اینکه وسایط بین او و بین اخسّ بنابر اشرف بعد اشرف و برتر پس از برتر ـ از مراتب علل و معلولات ـ باشد، بدون اینکه از اخسّ، اشرف صادر گردد، بلکه تا پایان مراتب، کار برعکس است؛ پایان سخن این شارح با الفاظ و عباراتش.

هشداری عرشی

مشهور نزد پذیرندگان این قاعده این است که در جریان آن دو شرط را مراعات کنند: یکی آنکه آن را در دو شریف و خسیسی که از حیث ماهیت باهم اتحاد دارند در کار گیرند نه در غیرآن، و دوم اینکه آن را در آنچه مافوق کون و ابداعیات است در کارگیرند نه در آنچه تحت کون و در عالم حرکات می‌باشد، و چون وجود در نزد ما یک حقیقت بسیط است، افرادش در ذات خود جز به‌واسطهٔ کمال و نقص ـ در نفس حقیقت مشترک آن ـ تفاوت نمی‌یابند و بدان دو (کمال و نقص) ماهیات، از جهت نوع تکثّر پیدا می‌کنند [۱]، و یا در عوارضشان به اموری خارجی که بدانها افراد یک ماهیت شخصی تکثر می‌یابند؛ دومی جز در عالم حرکات و استعدادات نمی‌باشد، بنابراین، قاعده در اثبات ممکن اشرف جاری است ـ اگر ممکن اخسّ پدید آمده باشد و اگرچه هر دو تحت یک ماهیت نوعی نباشند ـ زیرا اتحاد آن‌دو در طبیعت وجود ـ یعنی طبیعت بسیطی که در ذات مشترکش اختلافی نیست ـ در جریان قاعده در اثبات اینکه: اشرف افراد آن لازم است که قدیم‌تر و جلوتر از اخسّ باشد و اینکه هر

۱. چون وجود مقول به تشکیک است و مقول به تشکیک، عرضی به‌حسب مراتب برتر بر یکدیگر، آن‌سوی آنچه که هر مرتبه را از عرض افرادی است ندارد، پس ماهیات انتزاع شدهٔ از مراتب، از جهت نوع مخالف هم‌اند و ماهیت انتزاع شدهٔ از عرض افرادی، از جهت شخص مخالف هم‌اند.

اگرگویی: اگر تکثر ماهیات به‌واسطهٔ تکثر وجود است، چرا گفته‌اند: تکثر وجود به تکثر موضوعات ــ یعنی ماهیات ــ است؟

گویم: وجودات واسطهٔ در تکثّر ماهیات‌اند، اما تکثّر ماهیات به‌جهت تکثّر وجودات است، پس واسطهٔ در اثبات می‌باشند. «سبزواری»

مرتبه‌ای از مراتب شرف ـ به‌واسطهٔ اضافه ـ لازم است که صادر از حق‌متعال باشد کافی و بسنده است.

اما شرط دوم: مراعاتش به ضرورت لازم است تا این اشکال وارد نشود که اگر قاعده درست بود لازم می‌آمد که بعضی اشخاص از آنچه برایشان شرف و کمال است ممنوع گردند، درحالی که کار چنین نیست، چون بیشتر خلایق از کمالات عقلی و حسّیشان ممنوع‌اند، با اینکه حصول آنها برایشان برتر و کامل‌تر از عدم حصول آنها برایشان هست، و این بدان‌جهت است که قاعده، در اموری که امکان‌پذیر است و وجودشان ثابت است و به‌سبب دوام علّت‌های ثابتشان دائم و پیوسته‌اند و مبرّای از تأثیر حرکات فلکی و اوضاع آسمانی و انوار ستارگانی هستند که اقتضای حدوث حادثات و زایل شدن ممکنات را به‌حسب تضادشان در وجود و تمانعشان را در مکان و زمان دارند و در ماده و موضوع ـ مانند مرکبات عنصری و اشخاص متکوِّن ـ منافی آنها می‌باشند جاری و ساری است، برای‌اینکه حرکات آسمانی همان‌گونه که در وجود آنها مؤثراست، در عدم آنها نیز مؤثر است، زیرا بسیاری از آنچه که در عالم کون و فساد است، در ذات و هویّتشان امکان اشیاء کمالیِ بسیاری هست که به‌جهت سبب‌های دیگری که خارج از ذات آنها می‌باشد از آنها ممنوع و بازداشته شده‌اند، و بسا که آنها از آنچه که برتر و کامل‌تر است ـ به‌جهت ممانعت سبب‌های آسمانی و علّت‌های طبیعی که تابع استعدادات زمینی‌اند و آنها به‌سبب انوار و اوضاع و طلوع و غروب کردنشان تابع حرکات آسمانی‌اند محروم باشند، در این‌صورت جایز است که یک‌چیز، گاهی امر شریفی را ببخشد و دیگرگاه امر خسیسی را ـ به‌جهت اختلاف استعدادات او ـ.

اما امور دائمی: شرف و خسّتشان تابع شرف فاعل و خسّت او است و بس، پس در آنجا امور، جز به‌واسطهٔ اختلاف فاعل و یا به‌سبب اختلاف جهات فاعل اختلاف پیدا نمی‌کند، لذا به اشرف پس از اشرف همان کند که به اخسّ پس از اخسّ، پس فرق بین آنچه که در آن امکان اشرف جاری می‌شود و بین آنچه که جاری نمی‌شود روشن شد و اشکال و سئوال دفع گردید.

آنچه که باید دانسته شود اینکه: اگرچه خسیس در اشیاء کائن فاسد امکان دارد که متقدّم بر شریف ـ از حیث زمان و از جهت طبع به‌حسب اِعداد و آماده سازی ـ باشد،

مانند نطفه که بر حیوان تقدّم دارد و تخم بر جوجه و دانه بر درخت و عنصر بر جماد، ولی در مقام اندیشه آشکار می‌گردد که شریف بر خسیس ذاتاً و به‌حسب ایجاد تقدم دارد، و اینکه فضل و کمال در ایجاد، بالذات متقدّم راست و خست و نقص در ایجاد، بالذات متأخر راست، و پیش از این گفته آمد: آنچه بالفعل است، پیوسته و همیشه بر آنچه بالقوّه است ـ به‌طور اطلاق ـ تقدّم و پیشی دارد، و اگر اشیاء و موجودات و ترتیب آنها را بالذات ـ نه بالعرض ـ بررسی نمایی خواهی یافت که شریف، دائماً بر خسیس تقدّم و پیشی دارد و وجوب، بر امکان تقدّم دارد، و جزئی بر کلی تقدّم دارد و فصل بر جنس و شخص بر نوع و صورت بر ماده و وحدت بر کثرت و اتصال بر انفصال و وجود بر عدم و خیر بر شرّ و راستی بر دروغ تقدّم و پیشی دارد.

شک کردن و بررسی نمودن

بر برهان قاعده بحثی قوی و شکی مشکل و پیچیده است [۱]، و آن اینکه در نظم برهان خلطی بین امتناع و امکان بالذات، و بین امتناع و امکان با قیاس به‌غیر پیدا شده، بنابراین جایز است آنچه که ممتنع بالذات است، با قیاس به‌غیر ممکن باشد نه به‌واسطهٔ غیر، چون امکان، همان‌گونه که گفته آمد به‌واسطهٔ غیر نمی‌باشد، و نیز جایز است که ممکن بالذات به‌گونه‌ای باشد که ممتنع ذاتی ممکنی باشد ـ نه به‌واسطهٔ آن بلکه با قیاس بدان ـ پس جهت اشرفی که واجب‌الوجود بر آن است، اگرچه ناگزیر ممتنع بالذات است، اما امکانش با قیاس به ممکن اشرف [۲] که درخواست آن را دارد ممتنع نمی‌باشد.

علامه دوانی در شرحش بر کتاب هیاکل نور (شیخ اشراق) ـ پس از بیان برهان به صورت و مادّه‌اش ـ گوید: ابطال بخش آخری آنگاه تمامی می‌پذیرد که اگر امکانِ معلول، مستلزم امکان علّت باشد، و آن به این نقض می‌گردد که: انتفای معلول نخستین امکان‌پذیر است، بااینکه علّتش ـ یعنی انتفای واجب ـ محال است؛ تحقیق

۱. بحث را به قوّه و شک را به پیچیده، از جانب علامه دوانی وصف کرده است، وگرنه بر طریقه و روش خودش کار بسیار آسان است. «سبزواری» ۲. چنانکه در دو ممتنع بالذات که هیچ علاقه و همبستگی بین آن‌دو نیست می‌باشد، پس امتناع هریک از آن‌دو بالذات، امکانش با قیاس به دیگری برخورد ندارد. «سبزواری»

آنکه امکان معلول ـ با نظر به ذات معلول ـ مستلزم امکان علّت است، یعنی وقتی نظر به معلول شد، در او آنچه موجب محال بودن و انتفای آن ممنوع در صورت نزاع می‌شود ـ آنچنان که در صورت سند است ـ یافت نمی‌گردد.

و گوید: امکان دارد که این‌گونه تقریر شود: آنچه که پیش از موجود ممکن موجود نیست، ممکنی اشرف از او نمی‌باشد، و منعکس به عکس نقیض اینکه گوییم: آنچه که ممکن اشرف است، پیش از او موجود است؛ بیان نخست آنکه: اگر ممکن اشرفی هست، بنابر تقدیر وجودش یا این است که از واجب بدون واسطه پدید می‌آید ـ درحالی که فرض شده وجود اخسّ از او بدون واسطه است ـ پس صدور کثیر از واحد لازم می‌آید؛ و یا با واسطه است و منحصر در اخسّ می‌باشد، در این‌صورت لازم می‌آید که علّت، اخسّ از معلول باشد؛ هر دو لازم محال‌اند، آنچه از آن لازم می‌آید ـ بنابر تقدیر وجود محال ـ محال است، پس امکانش مستلزم محال بودنش می‌باشد.

و در آن (برهان) همانند نظر پیشین است، حقیقت آنکه اگر مرادش از امتناع اشرف، چیزی است که امتناع بالغیر را فرا می‌گیرد، آن این‌گونه است، و اگر مرادش امتناع بالذات است، (برهان) همان‌گونه که گفته شد تمام نیست؛ پایان سخن او با عبارات و الفاظش.

در حلّ آن گویم: همان‌گونه که در طریقه و روش ما دانستی امکانات، به‌حسب برانگیخته شدن ماهیات ممکنی از مراتبشان، تابع وجوداتند، بنابراین مجعول بالذات و صادرِ از فاعل، وجود هر ماهیتی که می‌خواهد باشد هست، سپس عقل، موجود را به‌گونه‌ای از تحلیل، به طبیعت وجود و معنیِ خاصّ کلّی که به نام ماهیت نامیده می‌شود تحلیل می‌کند، و آن ماهیت است که متصف به امکان است، البته اگر در ذاتش از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ بدون اعتبار وجود و عدم ـ نظر شود، بنابراین ماهیات و امکانات آنها تابع موجودات می‌باشند و تمام زنجیرهٔ وجودات منتهی به واجب‌تعالی می‌گردد، پس هیچ ممکنی از ممکنات تصوّر نمی‌شود که وجودش ـ چون فرض شود ـ مستند به واجب‌الوجود و یا بدانچه مستند به او می‌گردد نباشد، و به‌گونه‌ای نباشد که امکان وجودش درخواست علّتی را نماید که بالذات ممتنع باشد، چون این گزافه پنداریهای قوّهٔ واهمه است.

و نیز از راه دیگر گوییم: واجب‌الوجود بالذات برتر و بالاتر از آن است که مرتبه‌ای از کمال و شرف تصوّر شود که برایش ممتنع باشد، بلکه هر کمال و فضیلتی و هر حیثیت فعلی و جهت وجودی واجب و لازم است که در او به‌گونه‌ای برتر و عالی‌تر تحقق و ثبوت داشته باشد، بنابراین هر مرتبه‌ای از مراتب فضل و شرف را که فرض کردی آن مرتبه فوق آن چیزی است که واجب‌الوجود بر آن است، در مقام جستجو و برهان دانسته می‌شود که ناگزیر آن مرتبه در او موجود است، چون هیچ جهتی در او غیر از جهت وجوب بالذات نمی‌باشد، برای‌اینکه اگر در او جهت امتناعی و یا امکانی یافت گردد، همان‌گونه که از برهان ما بر توحید دانسته شد، بسیط نخواهد بود.

پس هر کمالی را که ممکن بالذات برای خودش می‌طلبد، واجب و لازم است که در او و یا در آنچه مستند بدو است موجود باشد، برای‌اینکه واجب‌الوجود، واجب‌الوجود از تمام جهات و حیثیات وجودی است که فرض شود و یا در هریک از اشیاء پدید آید، پس ذات احدی حقیقی او تامّ و فوق تمام ـ از هر جهت کمالی و تمام حیثیت وجودی ـ می‌باشد، تمامیّتی نامتناهی و فوقیّتی نامتناهی، چون او از جهت قوّه در تأثیر ایجادی، آن‌سوی نامتناهی ـ از آن‌روی که نامتناهی است ـ در شدت ذاتی وجوبی می‌باشد و هیچ‌کس را بهره و نصیبی از آن نبوده و هیچ عقلی از عقول قدسی را حصّه و بخشی از آگاهی بر آن و اشتیاق بدان و عشق به آن نمی‌باشد، و تنها برهان است که عهده‌دار اثبات آن است و حکم به ثبوت آن می‌کند، بنابراین امکان ندارد که مرتبه‌ای از مراتب مجد و شرف و نیز مرتبه‌ای از مراتب نامتناهی، به جهتی از جهات شدّت و عدّت و مدّت؛ تصور شود که در ذات بسیط حقیقی او متحقق و ثابت نباشد، و یا اینکه ثبوت و تحقق آن در ذاتش به‌گونه‌ای برتر و اعلا ـ به وجوب ذاتی ـ نباشد، چون پیش از این گفته آمد که تمام حیثیات وجودی، نسبتشان به ذات او تعالی، جز به‌گونهٔ ضرورت ذاتی اوّلی نمی‌باشد.

و چون این روشن شد، آشکار گشت که در صنعت برهان مذکور، خلط و آمیزشی بین امکان بالذات و امکانِ با قیاسِ به‌غیر نبوده، و هیچ اشتباهی (درهم شدنی) بین امتناع بالذات و امتناع با قیاس به این غیر نمی‌باشد؛ سپس آنچه را که این فاضل مشهور (دوانی) با تحقیق و نکته سنجی بیان داشته درست نبوده و اشکال مشهور بر

سخنشان که: ممکن مستلزم محال نمی‌باشد ـ به‌سبب امکان عدم معلول نخستین و استلزامش مر عدم واجب را ـ وارد آمده است بدانچه گفته دفع نمی‌گردد، برای‌اینکه امکان خاص با قیاس به‌غیر، بین دو چیزی تصوّر می‌شود که بین آنها علاقه و همبستگی ذاتی و نسبت ایجابی عِلّی و معلولی نباشد؛ امّا آن‌دو چیزی که بینشان این علاقه، یعنی علاقه علّت با قیاس به معلولش هست، علاقهٔ وجوب است، این به‌جهت احتیاجش به او (علّت) می‌باشد، و علاقه معلول با قیاس به علّتش نیز علاقهٔ وجوب است، این به‌جهت اقتضای او (علت) است مر آن را، پس اشکال مشهور بدانچه بیان داشته دفع نشده و برهان مذکور هم بدانچه ترسیم کرده بی‌اعتبار نمی‌باشد.

اما حلّ اشکال: پیش از این بنابر روش و طریقهٔ خود گفتیم که: معلول جز گونه‌ای از وجود ـ به‌گونه پیروی و وجوب ـ نمی‌باشد، اما امکان: عبارت از حال ماهیّت است که در ذاتش اخذ و اعتبار شده و هیچ علاقه و ارتباطی بین ماهیت و بین علّت ـ از جهت وجود و عدم ـ نمی‌باشد، بنابراین امکان آن مستلزم چیزی از وجود علّت و عدم آن نیست، چون اگر در ذاتش به ذات خود علّتی را استلزام کردی، باید آن علّت از آن حیث که علّت است مرتبط و مجعولِ به‌سبب آن باشد و این همان‌گونه که گفته آمد باطل است، اما نظر به وجودی که آن (ماهیت) متحد با وی (وجود) است، آن (معلول) را حیثیتی جز حیثیت وجوب به واجب بالذات و قیام به قیّوم حقیقی که عبارت از وجوب تعلّقی است و بس، نمی‌باشد، و امکان ندارد که در آن، فرض «لاوجود» شود، چون آن (فرض) فرض دو نقیض ـ از جهت مواطات و اشتقاق ـ می‌باشد، و پیش از این گفته آمد که وجود، در ذات خود موجود است، پس ممکن، غیرِ مستلزمِ محال است و مستلزم محال ـ یعنی عدم معلول نخستین به‌جهت عدم واجب ـ در نفس خودش غیرممکن است، بلکه آن در نفس خودش محالِ به‌غیر است که همو، محال بالذات می‌باشد، و در آن هیچ جهتی غیر از محال بودن نیست؛ این را نیک اندیشه کن.

اشکال کردنی فکری و گشودنی نوری

برای ما در زمانهای گذشته اشکال پیچیده و دشواری بر قاعدهٔ امکان اشرف پیش

آمده بود، و آن اینکه: عقول، انواری صِرف و خالص‌اند و در حقیقت نورِ بسیط بودن باهم اتفاق دارند و به‌حسب شدت و ضعف در اصل آن ماهیت نوری ـ بنابر روش حکمای خسروانیین و اشراقیان ـ متفاوت‌اند، ولی آنها نزد ما وجوداتی صِرف و ناب و ناآمیخته به عدم خارجی‌اند و در طبیعت وجود مطلق باهم متفق‌اند، و حقیقت بسیط خارجی هستند که به‌واسطهٔ شدت و ضعف ـ چنانکه بارها گفته شد ـ متفاوت‌اند.

پس بنابر هر دو طریق و روش لازم می‌آید که بین هر دو (عقل) که در دو زنجیرهٔ علّیت و معلولیت واقع‌اند، افراد بی‌پایانی باشند، و همین‌طور بین نورالانوار و معلول نخستین لازم است که آحادی بدون پایان ـ به‌جهت اشتراک نوریِ وجود بین او تعالی و بین دیگر انوار ناب و وجودات خالص ـ پدید آید، و این بدان‌جهت است که هیچ مرتبه‌ای از شدّت نیست مگر آنکه بین آن مرتبه و بین آنچه که شدیدتر از آن است مرتبه‌ای دیگر ـ بلکه مراتبی نامعدود ـ تصور می‌گردد که آن مرتبه از این شدیدتر است و از آنچه فوق آن است ضعیف‌تر می‌باشد، بنابراین قاعدهٔ امکان اشرف در آنها جاری است و به تحقق وجودشان حاکم، پس ناگزیر موجوداند، و همین‌طور (قاعده) تا بی‌نهایت به وجود مرتبه‌ای که بین آن و بین هریک از دو طرف است جاری است و به تحقق وجودشان حکم می‌کند، پس بین هر عقل و عقل دیگری، و نور و نورِ دیگری، وجود عقول و انواری نامتناهی و مجتمع است که بر یکدیگر ترتّب ذاتی دارند، و این ممتنع است، از آن‌روی که محصور و محدود بین دو محدوده‌اند، بلکه در آنجا وجود زنجیره‌های نامتناهی لازم می‌آید.

این اشکالی بود که بر بسیاری از فاضلان و دانشمندان معاصر خود عرضه می‌کردم و هیچ‌کس توان حلّ و گشودن گرهٔ آن را نداشت، تا آنکه خداوند قلبم را تابناک و نورانی فرمود و به راه راستم راهنمایی نمود و بر بصیرت و چشم دلم دروازهٔ ملکوت آسمان‌ها و زمین را ـ با کلید معرفت نفسم ـ گشود، زیرا معرفت نفس کلید گنجینه‌های ملکوت است، و آن اینکه: به نفس خویش نظر افکندم و آن را انیت صِرف و نابی یافتم که در آن نه جسد و نه کالبد و نه عضوی از اعضا ـ مانند قلب و یا مغز و یا بخار که نزد پزشکان روح نامیده می‌شود ـ داخل نمی‌شود، و نیز در آن امرِ ذهنی و ماهیتی عقلی

هم وارد نمی‌گردد، چون تمام آنها از ذات من غیب و پنهان‌اند، ولی ذات من از ذاتم هیچ‌گاه غافل و بی‌خبر نبوده است، چنانکه صاحب کتاب تلویحات (شیخ اشراق) از فیلسوف معلم مشائیان ـ در واقعه و خلسه‌ای ـ بهره یافته است؛ سپس ذات و انّیت خویش را غیر محدود در حدّی معیّن و مرتبه‌ای مخصوص یافتم که از آن تجاوز نتواند کرد، بلکه آن را چنان مشاهده کردم که با وحدت و بساطتش، اشیاء معقول را به ذات خودش تعقل می‌کند و صورت‌های خیالی را به ذات خویش تخیّل می‌نماید، و همین‌طور صور محسوس را به ذاتش ادراک می‌نماید، نه آن‌گونه که بسیاری از صاحبان نظر می‌پندارند که نفس، معقولات را به ذات خودش ادراک می‌کند و غیر آنها را به‌وسیلهٔ آلات، مرادشان از آن اینکه: ادراک‌کنندهٔ متخیلات و محسوسات بالذات، آلت نفس است، نه نفس، و این سخن درنهایت سستی و بطلان است.

زیرا استعمال‌کنندهٔ آلت جزئی در امرِ جزئیِ محسوس، ناگزیر باید آن را ادراک نماید، وگرنه آلت، آلت طبیعی نیست و قوه، قوّهٔ نفسانی نمی‌باشد، بلکه حیوانی است که ذاتش (با ذات استعمال‌کننده آلت جزئی) مباین است، ولی به قوّه و مادّه و نفس و جسدش، عضوی از اعضای ما ـ مانند چشم و گوش و غیر اینها ـ گردیده است و جایز شمردنش، خروج از غریزهٔ عقلی می‌باشد، آری! استعمال این آلات، مخصِّص‌هایی برای حدوث و پدید آمدن ادراکات می‌باشد و مُدرَک، در همه ـ بالذات ـ همان نفس است، چنانکه به‌زودی با توضیح فراوان‌تری در مباحث علمِ نفس برایت روشن خواهد شد.

بنابراین نفس انسانی با وحدت وجود و هویّتش دارای درجاتی ذاتی ـ از حدّ عقل به حدّ طبیعت و حسّ ـ می‌باشد، پس آن را مقامی در عالم عقل است و مقامی در عالم مثال و مقامی در عالم طبیعت، و هریک از این مقامات سه‌گانه نیز از جهت قوّه و ضعف و کمال و نقص دارای درجات متفاوتی هستند، حسّی هست که درباب حسّ از حسّ دیگر قوی‌تر است، مانند چشم که از گوش قوی‌تر است، و همین‌طور خیالی هست که درباب تمثیل از خیال دیگر قوی‌تر و نورانی‌تر است، و عقلی هست که درباب تعقّل از عقل دیگر برتر و روشن‌تر است؛ ولی آن (نفس) با صِرافتِ وحدت

نابش دارای مقامات فراوان و درجات بلندی است، و چون حال نفس چنین است، عقول به داشتن چنین حالی سزاوارترند، پس حال هر عقلی در وحدت جمعیش که در آن (وحدت) مراتب و حدودِ نامتناهیِ فرضی درنوردیده شده بر این قیاس است، یعنی همگی موجود به یک وجود اجمالی می‌باشند [۱] که بالاتر و شدیدتر آن مرتبه، مرتبه‌ای است که پس از پائین‌ترین مراتب آنچه فوق آن است می‌باشد، و پائین‌ترین و ناقص‌ترین مرتبه‌اش مرتبه‌ای است که پس از بالاترین مراتب آنچه تحت آن، در زنجیره ابداع پس از آن است می‌باشد.

و اگر واقعیّت را خواهی، عقول قدسی بنابر طبقاتشان از جهت طولی و عرضی، تمامشان از مراتب الهی و شئون صمدی و سراپرده‌های نوری می‌باشند، چون خداوند سبحان را درجات بلند و صاحب عرش است (و آنها را بر مراتبشان داشته) اما تعدّدشان به‌جهت تعدّد آثار آنها از افلاک و غیر افلاک، از انواع بسایط و مرکبات می‌باشد، و این اشکالی در وحدت آنها در وجود وارد نمی‌آورد، بلکه این موجب کثرت جهات و حیثیات در آنها ـ به اعتبار شدت و ضعف و بلندی و بالایی و کمال و نقص ـ می‌شود، پس کار را به وسیله اشرف پس از اشرف از طبایع، و به اخسّ پس از اخسّ از آنها، و به اعلای پس از اعلاتر از طبقات اجرام، مانند فلک اعلا و آنچه پس از آن است، و به پائین پائین‌تر، مانند زمین پائینی و آنچه بالای آن است انجام می‌دهد، و همین‌طور قِدم و دوامشان به‌واسطهٔ بقای الهی، منافی حدوث عالم و تغییر تمام آنچه که غیر خداست نمی‌باشد، چنانکه تمام اهل ملل بر آن اتفاق دارند و ما نیز برهانی قاطع که خالی از جدل است بر آن اقامه کرده‌ایم و به‌زودی به‌طور بسیار واضح و روشنی آن را توضیح خواهیم داد.

۱. در ترقیات مواد و در انقلابات ناگزیر از برزخی بین صورت و صورت دیگر ـ مانند بخار بین آب و هوا ـ می‌باشد، و مانند خزه که بین جماد و نبات است، و مانند اسفنج (مرجان) که بین نبات و حیوان است و مانند مسخ‌شدگان (بوزینه) که بین حیوان و انسان است، و مانند صورت مثالی که بین روح امری و روح بخاری است، و خون معتدل که بین روح بخاری و بدن طبیعی است؛ در این صورت سئوالی پیش می‌آید که: برازخ و اموری نامتناهی لازم می‌آید، به‌جهت استدعای این برزخ دیگری را بین آن برزخ و جانب و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند؛ پاسخ اینکه: این مراتب یک اتصال دارند، درحالی که برازخ از اطراف غیر مفصول‌اند، مانند اطراف هریک از آنها از دیگری، و همگی یک‌چیزِ دارای مراتب می‌باشند. «سبزواری»

این بدان‌جهت است که بارها اشاره کرده‌ایم آنها از حیث ذاتشان از لوازم احدیت و شئون الهی‌اند، و همگی لمعات وجه او تعالی و تجلیات نورش می‌باشند؛ اما از حیث نسبتشان بدانچه که از آن به‌گونهٔ تدریجی و تجدّدیِ از خلق جدید (حرکت جوهری) صادر می‌گردند، از این جهت حادث و متجدّد و نو شونده‌اند، چون علّت، ــ از آن‌جهت که علّت آن است ـ در وجود با معلول است، پس ناگزیر با تجدّد آن تجدّد پیدا می‌کند، ولی چگونگی این تجدّد از جانب علّت که دارای ذات ثابتی است و شکل ارتباط متغیّر به موجودی که دارای ذات ثابتی است، چیزی است که ادراکش بر بسیاری از صاحبان نظر دشوار و مشکل است و برای آن‌کس که صاحب بینش و بصیرت است و توفیق شامل حالش است بسیار آسان می‌باشد.

بینش دادنی اشراقی (الهامی)

بدان که وجود مطلق را دو حاشیه و جانب است: یکی از آن‌دو واجب‌الوجود است، و او غایت در شرف و برتری است، چون وی از جهت شدت در کمال نامتناهی است و از حیث قوّه، در فعل هم نامتناهی است؛ حاشیه و جانب دیگر هیولای نخستین است و آن درنهایت پستی است، چون در کوتاهیِ از کمال نامتناهی است و از حیث امکان و قوّه در انفعال، نامتناهی، و بدین‌جهت وجود، برآن فرود نمی‌آید تا آنکه بر تمام وسایطِ مترتّب بر یکدیگر گذر کند، و همین‌طور وجود ـ در استکمالات ـ به تقرّب خداوند متعال بَر نمی‌شود تا آنکه بر تمام حدود و مرزهای متوسط بین او (هیولا) و بین خداوند ـ بر ترتیب صعودی ـ گذر کند.

حال چون این مقدمه با برهان بیان شد ـ چنانکه پیش از این اشاره کردیم و به‌زودی نیز با خواست الهی توضیح بیشتری خواهیم داد ـ روشن و آشکار می‌شود: همان‌گونه که اثبات موجودات متوسط، به قاعدهٔ امکان اشرف امکان‌پذیر است، اثبات بسیاری از آنها نیز به قاعدهٔ دیگری که ما داریم و آن را به نام قاعدهٔ امکان اخسّ نامیده‌ایم امکان‌پذیر می‌باشد، و ما آن قاعده را در بسیاری از مواضع، آن‌گونه که معلم فلاسفه در کتاب اثولوجیا بدان اشاره کرده است در کار گرفته‌ایم.

از آن جمله اینکه: زمین و غیر زمین از بسایط عناصر، پس از آنکه ثابت کرده هریک

از آنها را مدبّری عقلی و صورتی مثالی در عالم مفارقات است [1]، ثابت نموده که دارای نفس نباتی است، و نیز حیاتی نفسانی و قوّه‌ای خیالی دارد که در عالم برزخ موجود است [2].

از آن جمله اینکه: همه را طبیعتی جسمانی است که عهده‌دار حرکت، پس از نفس حیوانی و پیش از میل مستدیر که از قبیل اعراض است می‌باشد.

از آن جمله اینکه: نبات را طبیعتی جوهری است که شأنش حفظ ترکیب و حفظ کیفیت مزاجی است، و آن گماشته شدهٔ بر ماده ـ به واسطه در خدمت آوردن نفس نباتی مر آن را ـ می‌باشد، و این قوا ـ چنانکه مشهور است [3] ـ اعراض نمی‌باشند، بلکه جواهراند، جز آنکه وجودشان غیرمباین با وجود آنچه که قوّه برای آن است نمی‌باشد، و غیر این از مواضعی (در کتاب اثولوجیا) که به‌زودی بر آنها آگاهی پیدا خواهی کرد ـ اگر با خواست الهی اهل آن باشی ـ.

۸

فصل

درنتیجهٔ آنچه از اصول که پیش از این بیان داشتیم و میوه و ثمرهٔ آنچه در این فصل‌ها آنها را اصل قرار دادیم

گوییم: ذات او تعالی در غایت کمال و فعلیّت و وجوب است، به‌گونه‌ای که در او

۱. یعنی در زنجیرهٔ نزولی به قاعدهٔ امکان اشرف و غیر آن، لذا به قاعدهٔ امکان اخسّ برای آن نفسی اثبات می‌شود که رسیدنش به آن غایت عقلی ـ یعنی مدبّر عقلی ـ مانند طفره نباشد، پس وجود ممکن اخس ـ در صعود ـ پیش از ممکن اشرف که عقل است لازم و واجب می‌آید، و مراد از نفس برای بسایط، صور مثالی آنها است، و مراد از قوه نباتی، آن چیزی است که شبیه بدان است، چون معلوم است که قوه نباتی خاص مرکّبات است و به واسطهٔ حیات نفسانی و قوّهٔ خیالی: ان الدار الاخرة لهی الحیوان است، و آن عین علم و شعور است، و معلم اول بر آن کلمهٔ نباتی و کلمهٔ حیوانی اطلاق کرده است، و مصنف قدس‌سره می‌خواهد امور حقیقی را بر رأی و نظر خود و فروع دقیق خویش اثبات نماید.

اما اثبات امور اتفاقی و فروع ارزشمند از قاعدهٔ امکان اخسّ: مانند اینکه ما وقتی دانستیم که حیوان را بینایی است، می‌دانیم که وی را مشاعر دیگری نیز هست، چون آنها پست‌تر و پائین‌تر از آن (بینایی) هستند، و همین‌طور در تمام ـ نسبت به آنچه پائین‌تر از آنند ـ و نیز وقتی معتقد شدیم که وی را مُدرکه است، به واسطهٔ قاعده می‌پذیریم که او را پیش از آن مُدرِکه محرکه بوده است، و یا معتقد می‌شویم که چون قوه شوقی دارد، پس او را پیش از آن قوه عامله می‌باشد، و نظایر آن را بر این قیاس کن. «سبزواری» ۲. این از فروع اتفاقی است. «سبزواری» ۳. چون هیچ تناسبی نفسش را که به عالم امر نزدیک است نمی‌باشد. «سبزواری»

آمیزش عدم و نقص وارد نمی‌گردد، پس نخستین چیزی که صادر می‌شود و بر او مترتب می‌گردد، لازم است که برترین موجودی باشد که از آمیزش با عدم و نقص صافی و خالی نباشد، بنابراین لازم است که از جنس عقول ـ نه نفوس ـ باشد، تا چه رسد به آنچه که پائین‌تر از نفوس می‌باشند، زیرا نفوس ـ از آن‌روی که نفوس‌اند ـ در آنها دو نوع از عدم آمیزش دارد:

یکی از آن‌دو، عدم تحلیلی ذهنی است که در خارج وی را هیچ عینیّتی نیست، زیرا درنوردیدهٔ در وجود است، پس موجب ترکیب خارجی و ذهنی نمی‌شود، مگر در ظرف تحلیل عقلی که عقل، هر موجودی را ـ جز حقیقت صمدی الهی ـ تحلیل به طبیعت اصل وجود و به اینکه محدود به حدّی معیّن از وجود است می‌نماید، پس در آن اعتبار زیادتری غیر از اعتبار طبیعت وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ می‌باشد، پس ذات آن گویی چیزی است که حقیقتش از وجود و عدم و کمال و نقص و خیر و شرّ و نور و ظلمت و وجوب و امکان و ماهیت و هویّت ترکیب یافته است، جز آنکه عدمش به‌واسطهٔ وجود، و شرّش به‌سبب خیر نابود شده و نقصش در کمال درنوردیده شده و ظلمتش تحت تابش نور مغلوب و مقهور گردیده، و امکانش در وجوب و ماهیتش در عین هویت وجودی مضمحل و درنوردیده شده است، پس او را در نفس‌الامر و واقع هیچ عدم و شرّ و نقص و ظلمت و امکان و ماهیتی نیست، بلکه در اعتباری از اعتبارات ذهنی می‌باشد.

دومی عبارت از عدم واقعی است که مستلزم ترکیب خارجی در شئی ـ از عدم و وجود یعنی قوّه و فعل ـ می‌باشد، برای‌اینکه پیوسته در نفس، چیزی بالقوّه می‌باشد و آن کمال مُنتظرهٔ آن است، و چیزی بالفعل، و آن وجودش است، چون اگر آن را کمال و حالی منتظره نباشد، در آن صورت عقل است نه نفس، پس در وی (صورت مقداری) دو نوع از عدم است، بنابراین جایز نیست که آن نزدیک‌ترین مفطورات (صادر شوندگان) از حقِ یگانه، و برترین درجات ـ بعد از درجهٔ اول تعالی ـ باشد، و نیز جایز نیست که از جنس طبایع و صوری که مقارن و جفت با موادانـد باشد، چون مقارن بودنش مقارن بودن فقر و نیاز است در حقیقت و فعل ـ هر دو ـ پس در آن، عدم از سه وجه داخل است: دو وجهش در نفس گفته آمد، وجه سوم اینکه: عدم، سبب وجودش

است و وجود، سبب عدمش، عدم اول عبارت از قوّهٔ وجودش است و عدم دوم عبارت از مادّهٔ تکوّنش می‌باشد، و تقدّم اوّل بر آن، تقدّم بالطبع است و تأخر دومی از وی، تأخر بالذات می‌باشد، پس ذاتش در هر لحظه‌ای پیچیده شدهٔ به دو عدم است، چون حصولش از حیث وجود و بقا تدریجی است.

و فرق بین نفس و طبیعت آنکه: نفس کلی فلکی، از جهت حقیقت ذاتی مستمرّ و دائم است و از حیث هویّت تعلّقی متجدّد و نوشونده است، پس آن را در ذات شخصیش دو حیثیت است: یکی تجرّدی عقلی باقی، و دیگری تعلّقی تدبیری متبدّل، اما طبیعت: عین هویّتِ تعلّقیِ متجدّدِ در ذاتِ شخصیِ خودش می‌باشد، و اگرچه هر طبیعت نوعی را سببی عقلی است که بدان عنایت و توجه دارد، ولی آن ـ به‌جهت استغراقش در هیولا ـ خارج از این مدبِّر نوری می‌باشد، و روشن است که صورت مقداری را ـ به‌جهت دو چندان بودن اَعدام در آن ـ امکان اینکه نخستین صادرشوندگان باشد نیست.

و این اَعدام، نخست عدمِ کمال اتمّ که لازم نارسائیهای امکانی است می‌باشد؛ و دوم عبارت است از نبودن کمال منتظر؛ و سومی نبودن ذاتش است از ذاتش ـ در هر وقت و زمانی ـ و چهارمی غیبت داشتن و پنهان بودن ذاتش است از ذاتش ـ در هر حدّ و مکانی ـ اما هیولای نخستین: آن قوّهٔ صِرف و امکان استعدادی محض است.

گفته شده: فرق بین آن و بین عدمی که یکی از سبب‌های سه‌گانهٔ کاینات است [1]، با دو سبب دیگر ـ یعنی صورت و هیولا ـ آنکه: عدم، معدومِ بالذات است و موجودِ بالعرض، و هیولا بالذات موجود است و بالعرض معدوم.

معنی این سخن اینکه: عدم پیشین برای حادث که از جهت هویت و ذات متجدّد است، اگرچه با وجود جزء پیشین آن [2] بالعرض متحد است، ولی برای این جزء حادث، بالذات عدم است؛ اما هیولا: آن به وجود این حادثِ بالذات موجود است، زیرا آن به این استکمال پیدا می‌کند و با وی متّحد است، ولی قوّهٔ استعدادی است و با

۱. ارسطو از آن تعبیر به رؤس سه‌گانه کرده است، سخن بعضی از آنان که: عدم از مبادی است، مرادشان استعداد پیشین است که اگر در موجود کاین نبود، کاین، کاین حادث نبود. «**سبزواری**»
۲. و آن مادهٔ آن است که پیش از صورت موجود بوده و حامل استعداد آن می‌باشد. «سبزواری»

قیاس بدانچه از متجددات به تبع که پس از آن است عدمی می‌باشد، و با قیاس بدانچه بالفعل بدان تصور می‌شود قوّه نیست، پس آن بالذات موجود است و بالعرض معدوم، زیرا قوّه بر چیزی که هنوز بالفعل پدید نیامده است، ناگزیر باید قوّه برای چیزی که بالفعل موجود است باشد، پس آن، از آن حیث که قوّه بر چیزی است معدوم است و از آن حیث که قوّهٔ از شئی [1]، و یا قوّه برای شئی، و یا قوّهٔ به شئی است، از آن موجود است، و یا برای آن، و یا بدان می‌باشد.

اما عرض: به ضرورت از وجود موضوع متأخر است، مانند تأخر هیولا از صورت، و تأخر آن از موضوع، شدیدتر از تأخر هیولا است از صورت، چون دانستی که آن را نوعی تقدّم بر صورت می‌باشد ـ برعکس عرض ـ چون عرض از موضوعش از هر وجهی متأخر است، پس نخستین صادرشدگان نیست، و دانستی که باری‌تعالی را عرضی که قائم به او باشد و یا صفتی زائد ـ قدیم و یا حادث مانند ارادهٔ قدیم و یا حادثی که اشعریان و کرّامیان آن را اثبات کرده‌اند ـ نمی‌باشد، بنابراین نخستین چیزی که بعد از ذاتِ احدیت از هر وجه پدید می‌آید موجودِ واحد و یگانه‌ای است که از حیث ذات و فعل ـ هردو ـ مستقل می‌باشد، این موجود جز عقل خالص نمی‌باشد، یعنی به‌جهت انتفای وجود از هیولا (به‌گونه فعلیت) و وحدت از جسم، و استقلال در ذات ـ از صورت و عرض ـ و در فعل ـ از نفس ـ.

بینش دادنی تفصیلی

راههای اثبات این موجود مفارق قدسی که در شرف و بلندی متوسط بین او تعالی و بین عالم خلق است، یعنی واسطهٔ افاضهٔ خیر و بخششِ پیوسته می‌باشد فراوان است.

نخست از راه نبوّت و الهام، چنانکه رسول خدا صلی‌الله علیه و آله بدان اشاره کرده و فرموده: اول ما خلق‌الله العقل، یعنی: نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود، و فرمود: اول ما خلق‌الله القلم، یعنی: نخستین چیزی که خداوند آفرید قلم بود، چون

۱. مثلاً مانند هیولای نطفه، زیرا قوّه از آن و در آن و به آن است، و یا قوه برای شئی است. مانند جسم نطفه، و یا قوّه به شئی است، مانند صورت نوعی منَوی (نطفگی) زیرا مستعد شئی است و ما به‌الاستعداد هم شئی است. «سبزواری»

قلم، واسطهٔ صورت بخشی موجودات و ترتیب نظام می‌باشد، مانند قلم برای صورت بخشی سخن و ترتیب حروف و ارقام؛ و فرمود: اول ما خلق‌الله نوری، یعنی: نخستین چیزی که خداوند آفرید نور من بود، و فرمود: خُلقت انا و علیٌ من نورٍ واحد، یعنی: من و علی از یک نور آفریده شده‌ایم.

دوم از راه امتناع کثیر از واحد، پس به ضرورت لازم است که نزدیک‌ترین اشیاء بدو، ذات واحد و یگانهٔ بسیطی باشد که از آمیزش با عدم خارجی و قوّهٔ استعدادی مبرّا بوده و در ذات و فعل خودش از غیرمُبدع و قیّومش بی‌نیاز باشد تا جایز باشد که در افاضهٔ خیر و بخشش از بخشندهٔ حقیقی بر غیر او از مخلوقات، و ریزش فیض دائمی بر دیگر از مجعولات و آفریدگان واسطه باشد، پس آن ناگزیر امری عقلی و جوهری قدسی می‌باشد ـ به‌جهت انتفای این صفات از جسم و دو جزء آن یعنی ماده و صورت و کمال آن (جسم) که نفس است تا چه رسد به عرض ـ.

سوم از راه امکان اشرف است، شکی در این نیست که عقل، از دیگر ممکنات اشرف و برتر است، و آن فردی از افراد وجود و مرتبه‌ای از مراتب آن است، درحالی که وجود یک طبیعت نوعی ـ به‌گونه‌ای که ثابت و بیان داشتیم ـ می‌باشد، اگرچه نوعیتش به اعتبار عارض شدن کلیت بر آن در ذهن نمی‌باشد، آنچنان که در ماهیات می‌باشد، پس موجود اشرف هم ناگزیر ـ به امکان عام ـ ممکن می‌باشد، پس حصولش پیش از اخس واجب و لازم است، بنابراین موجود نخستین از او تعالی واجب است که برترین ذات عقلی و جواهر نوری باشد و از حیث قوّه، شدیدترین و از جهت هویت کامل‌ترین، و دورترینشان از کمی و کاستی، و نزدیک‌ترینشان به مبداء مبادی و غایت غایات باشد.

چهارم از راه ملایمت (سازگاری) و مناسبت ذاتی بین اقتضاکننده و اقتضاشونده و علّت تامّ و معلول آن و فاعل تامّ و فعل آن می‌باشد، پس لازم است که مناسبت ذاتی که عقل نخستین و معلول پیشین را حاصل است، تمام‌ترین و کامل‌ترین مناسبتی که می‌توان تصوّر کرد ـ با قیاس به هر ممکنی که پس از آن فرض شود ـ باشد، در این‌صورت آن جز ارجمندترین عقول قدسی و بسیط ترین جواهر عقلی و تابناکترین ذات نوری ـ پس از نورالانوار ـ نمی‌باشد.

پنجم از جهت بیرون شدن آنچه بالقوّه است نسبت به آنچه بالفعل است ـ برای نفوس درباب کمالات علمی و عملی آنها ـ برای‌اینکه اگر موجودی در کمال، بالقوّه است و سپس در آن کمال بالفعل گردد، بیرون آورندهٔ ذاتش از مرز قوّه به حدِّ فعل، امکان ندارد که ذاتش باشد، وگرنه یک امر باید بهره‌دِه و بهره‌ور از نفس خودش برای نفس خودش باشد.

و نیز اگر ذات، به ذات خودش اقتضای بیرون شدن از قوّه به فعل را نماید، در اصل بالقوّه نبوده است، و نیز بیرون شونده از قوّه به فعل، از حیث فعل، برتر و کامل‌تر و از حیث قوّه قبول پست‌تر و ناقص‌تر می‌باشد، بنابراین اگر بیرون شدنش از آن (قوّه) به این (فعل) از جانب ذاتش باشد، باید ذاتش برتر از ذاتش، و ذاتش ناقص‌تر از ذاتش باشد تا به فعل و قبول رسد و کمال و استکمال یابد؛ خلاصه آنکه لازم می‌آید بخشندهٔ کمال از آن کوتاهی و نارسایی داشته باشد.

بنابراین نفس عاقله نمی‌تواند ذاتش را از قوّه به فعل، و از عقل هیولانی به عقل صوری ـ به‌واسطهٔ استعداد و آماده سازی که عقل بالملکه است ـ خارج کند، پس ناگزیر از معلّمی قدسی و صورت بخشی عقلی است که واسطهٔ بین فیاض حقیقی ـ تعالی ـ و نفوس فیض گیرنده که به عقل بالفعل استکمال پیدا می‌کنند ـ و آن بخشندهٔ صور به فرمان الهی است ـ باشد، و لازم است که از قوّه و انفعال مبرّا باشد، وگرنه نیازمند به استکمال بخش دیگری می‌باشد که آن را از قوّه به کمال خارج نماید و سخن دوباره دربارهٔ آن بازمی‌گردد و تسلسل پدید می‌آید و این محال است، و یا اینکه منتهی به استکمال بخشی می‌شود که در او آمیزش با قوّهٔ استعدادی نمی‌باشد و او، واجب قیّوم بدون واسطه نیست، چون نفوس فراوان است و واجبِ محض یکی است، پس ناگزیر از واسطهٔ عقلی می‌باشد.

و در مباحث عقل و معقول دانستی که قیاسِ عقلِ فایض از او بر قابلیت نفس، و صیرورتش مر عقل بالفعل را و اتحاد پیدا کردن با آن، قیاس نور فایض است از خورشید ـ به فرمان پروردگارش بر چشم ـ چون بدان (نور خورشید) است که دیده، پس از آنکه درباب اِبصار و بینایی بالقوّه بود، دیدهٔ بالفعل می‌گردد و بدان (دیده) دیدنیها، دیدنیهایِ بالفعل ـ پس از آنکه دیدنیهای بالقوّه بودند ـ می‌گردند، و قوّهٔ بینایی

با نوری که دیدهٔ بالفعل و بینندهٔ بالفعل و بینای بالفعل [۱] است اتحاد پیدا می‌کند و بدان، دیگر اموری که اِبصار و بینایی تعلّق به آنها دارد، بینندهٔ بالفعل (و یا دیده‌شوندهٔ بالفعل) می‌شود، و سنجش آن همانند سنجش ماهیاتی است که به‌واسطهٔ این عقلی که بدان اتحاد پیدا کرده ـ نه به نفس خودشان ـ معقول می‌گردند، چنانکه اعیان ثابته و ماهیات، به نفس خودشان موجود نمی‌گردند، بلکه به‌سبب وجودی است که با آنها اتحاد پیدا کرده است.

ششم از راه هیولا و صورت و چگونگی تلازم بین آن‌دو می‌باشد، به‌طوری که وجود هیولا محتاج به «واحد بالابهام»، از صورت مطلقِ غیراختصاص یافته به فردی از افراد آن، و واحدِ به هویت تحصّلی می‌باشد و آن، جوهر عقلی است که پی‌کنندهٔ هر صورتی که از هیولا زایل می‌شود، به صورتی که از پی‌آن می‌آید می‌باشد تا وحدت شخصی دائمی آن را به وحدت مرسَل و آزادی که افراد تبدیل شونده‌ای دارد، و وحدتی عقلی که ثابت و باقی است حفظ نماید، چنانکه بیانش در مبحث تلازم گفته آمد.

هفتم از راه طبیعتی که نزد ما دارای هویّتی متجدّد و نوشونده است، چون از حیث هویّت متجدّد است نه ماهیت، امکان ندارد که افاضه‌کنندهٔ وجودش ذاتی که از هر جهت اَحدی و یکتا است ـ مانند واجب‌الوجود ـ باشد؛ و نیز طبیعت دیگری هم نیست، وگرنه سخن در تجدّد و نوشدن هویّت آن و نیازش به‌سببی که موجب وجود آن است بازمی‌گشت و تسلسل و یا دور لازم می‌آمد و هر دو هم ممتنع و محال بودند، و همین‌طور منتهی به یکی از آن‌دو و نه نفس هم نمی‌شود، چون آن (نفس) همان‌گونه که دانستی حکمش از حیث تعلّقش به بدن، و استکمالاتش که لازم وجودش می‌باشد، حکم طبیعت را در انقضا و تجدّد و جُدایی و تبدّل دارد؛ و هیولا هم نیست، چون آن قوّه‌ای انفعالی است نه صورتِ فعلیِ ایجابی، پس موجِب وجود و اقتضاکنندهٔ ذاتش ـ از حیث ثباتی که در آن تجدّد و حدوث نهفته است ـ جوهری عقلی و صورتی مجرّد، و مثالی ربوبی و فرشته‌ای ارجمند و اسمی الهی می‌باشد.

۱. هوالبصر بالفعل و الباصر بالفعل و المبصر بالفعل (این عبارت اسفار است و متأله سبزواری گوید:) فرق بین آن‌دو، به علاوه اینکه در یکی از آن دو مبالغه است، به‌جهت دلالت صیغه. یکی از آن‌دو، نور خود قوّه است و دیگری نور خورشید. «سبزواری»

هشتم از راه روش اشواق و اهداف و خواست‌ها و میل اشیاء به کمالات و توجهشان به غایات است، پس ناگزیر باید برای هر نوع طبیعی غایتی کمالی و عقلی باشد تا توجّه افراد آن به‌حسب سرشت و نهاد و به شوق آوردنشان به‌حسب غریزه و فطرت بدانچه مافوق آنهاست جایز باشد، وگرنه قرار گرفتن این معنی ـ یعنی میلِ به تمام و توجّه به کمال ـ باطل و بیهوده و ضایع بود، و محال است که در طبیعت باطل و بیهوده باشد، چنانکه در مسائل علّت غایی از مباحث علّت‌های چهارگانه گفته آمد، آری! امکان دارد که از آنچه گفتیم، بازدارنده‌ای بازش دارد و یا اتفاق افتد که از آن، قاسر و جابری و یا مزاحم و بازدارنده‌ای که نه دائمی است و نه اکثری منعش کند، و همین‌طور امر اتفاقی، پس رسیدن اشیاء به کمالات اخیر، ناگزیر باید یا مطرّد و جاری دائمی باشد و یا اکثری، و این کمالات اخیر که پس از آن حرکتی نیست، نفوس نیستند، چون آنها نیز مادام که نفوس‌اند بالقوّه‌اند و مشتاق به کمال اتّم، و واجب‌الوجود هم نیستند، چون متعدّد و متنوع و گوناگون‌اند، درحالی که واجب تعالی واحد و یگانه است، پس آنها ناگزیر عقول می‌باشند؛ پس دانسته شد همان‌گونه که در زنجیرهٔ مبادی و ترتیب صدور اشیاء ناگزیر از واسطه‌ای عقلی بین او تعالی و بین مجعولات است، همین‌طور در زنجیرهٔ غایات و ترتیب بازگشت موجودات و رجوعشان به کمالات ـ پس از فرود آمدنشان از آن (زنجیره مبادی) ـ ناگزیر از واسطه‌ای عقلی بین آنها و بین غایتِ غایات و پایان نهایات می‌باشد و آن، اولِ اوایل و مبداء مبادی می‌باشد.

نهم از راه کفایتِ امکان ذاتی مر انواع محصلی را که فیضانشان از جهت نوع و شخص از مبداء بخشنده، نیاز به امکان استعدادی، غیر از امکان ذاتیشان ندارد، پس آنها ناگزیر از بخشنده ـ به‌گونه ابداع ـ پیش از زمان و زمانیها و قبل از مکان و مکانیها ـ قبل بودن بالذات در عالم دهر ـ صادر شده‌اند، زیرا هیچ مانعی در ذاتشان از قبول فیضِ وجود نیست و بخشندهٔ مطلق را هیچ ضدی نبوده و افاضه‌کنندهٔ حقیقی را از بخشش و فعل و صُنع و ابداعش، هیچ باطل‌کننده و معطل‌کننده‌ای نمی‌باشد، پس آنها ناگزیر پیوسته و همیشه از وی فایض‌اند؛ اما آنچه که در خصوصیات افراد شخصی آنها نیاز به پیش بودن امکان استعدادی ـ آن سوی امکان ذاتی آنها ـ دارد، آن نیز از جهت طبیعت مرسَل و آزاد آنها در عالم صُنع و ابداع، افاضه می‌شود، اگرچه در

تعینات شخصیشان هویاتشان در بند مادّه و استعدادات و زمانها و اوقات می‌باشد؛ خلاصه آنکه: افاضه بر آنها از جانب افاضه‌کننده، ثابت و دایم است، اگرچه افاضه‌شونده ـ یعنی انواع ـ به‌حسب هویات و وجودات، متجدّد و نوشونده، و نابودشونده و هلاک شونده‌اند، بنابراین تمام ماهیات و صور انواع، پیوسته و مدام از جانب پروردگار ـ ابدالدهر ـ افاضه می‌شود، اگرچه عالم جسمانی با تمام آنچه در آن و با آن و برای آن است، حادث زمانی است و مسبوق به عدم زمانی، چون انواع و طبایع را در صدورشان از واحد حقیقی [1] ناگزیر از وسایط عقلی، با جهات نوریشان می‌باشد تا فیضان این انواع و طبایع از وی جایز باشد و مادّه، اگرچه به تعدّد آن و یا تعدّد جهات استعدادی آن، اشخاص یک نوع و یا افراد یک طبیعت تکثّر پیدا می‌کنند، ولی محال است که به‌واسطهٔ آن تکثّر پیدا کنند و یا به‌سبب استعدادات آن، انواعی مختلف و طبایعی متکثّر گردند.

پس از این راه نیز وجود عالم عقلی و تکثّر صورش ثابت گردید؛ و این عالم با کثرت و بسیاری صورش، مباین با ذات حق نخستین نیست، بلکه این صور عبارت از علوم الهی‌اند که قائم به ذات او تعالی بوده و در صقع (جهت و ناحیه) ربوبیّت واقع‌اند، بنابراین از موجودات ما سوی الله و غیرخدا نیستند.

دهم از راه حرکات فلکی است، و آن از چند وجه است:

نخست اینکه: هر متحرکی را محرکی غیر او می‌باشد، چون هیچ‌چیزی خودش را حرکت نمی‌دهد و از جانب خودش به حرکت در نمی‌آید، وگرنه باید یک‌چیز هم قابل باشد و هم فاعل، و باید کامل‌کنندهٔ چیزی بدان چیز استکمال یابد؛ و این محرک اگر خود متحرک است، نیاز به محرک دیگری دارد و همین‌طور.... تا بی‌نهایت، با این همه باید به‌واسطهٔ فشار ـ وسط هایی بدون طرف ـ باشد، و مادام که حکمش حکم واسطه است، حرکت، بالفعل به‌گونهٔ وجودش تحقق نیافته است، پس ناگزیر از منتهی شدن به محرکی است که اصلاً حرکت نداشته باشد و بدان، متحرک از قوّه بفعل خارج گردد،

۱. اشاره به معنی دیگری است و آن استناد اختلاف نوعی است در این عالم به اختلاف نوعی در عالم اعلا ـ از عقول عرضی ـ چون آنها جهات فاعلیت حق تعالی می‌باشند و درجات قدرت و علم او، و استنادش به واجب ـ به جهت و حد و بساطت او ـ امکان ندارد. «سبزواری»

پس ناگزیر آن امری بالفعل است که اصلاً تغییرپذیر نمی‌باشد، نه بالذات و نه بالعرض و نه به‌واسطهٔ طبیعت و نه به‌سبب فشار و نه به‌جهت تسخیر و نه به‌واسطهٔ اراده و نه به‌سبب مشایعت و پیروی؛ و حرکت دادنش مر فلک را، یا به‌جهت بخشیدنِ مبداء قریب است مر آن را حرکتی که بدان، حرکتِ وضعی را انجام دهد، و یا اینکه بدان اقتدا کند، و معشوقِ جوهر متحرک، حرکت شوقی است که آن را حرکت دوری ـ چون موجِب آن است ـ دنبال می‌کند و شوقهایی پیاپی و تخیلاتی پشت‌سر هم را از پی دارد.

دوم اینکه گوییم: حرکت مستدیر و گردشی محال است که طبیعی باشد، ناگزیر ارادی است و مستند به نفس ادراک‌کننده (درّاک) می‌باشد، و برانگیزانندهٔ آن در حرکت، یا امرِ شهوی و یا غضبی است، و غایت حرکت در آن، جلب و به‌دست آوردن مُلایم بدنی و یا برطرف کردن کراهت بدنی است و هر دو از فلک منتفی‌اند، چون خلقت فلک کامل است و نیاز به غذا ندارد و ضدی ندارد تا نیازمند به دفعش باشد، پس وجود شهوت و غضب در آن، بیهوده و بی‌فایده است، درحالی که اهداف حیوانی حسّی محدود در این دو هدف و آنچه به این دو بازگشت دارد می‌باشد، بنابراین هدف افلاک در حرکات شوقیشان امری عقلی و یقینی، و پنداری و موهوم نیست، وگرنه حرکات، برای امری غیر جازم و یقینی ادامه پیدا نمی‌کرد، و هدف، امری حقیر و کوچک ـ مانند بهره‌وری پائینی و یا آنچه در روند این است ـ نمی‌باشد، پس حرکت آنها برای کمال عقلی است که شرف بزرگی دارد، و آن یا به‌جهت تحصیل ذاتی عقلی است و یا به‌واسطهٔ تشبّه بدان است، اوّلی غیرممکن است، پس دومی مشخص می‌شود، امکان ندارد که هم تشبّه پیداکننده بدان و به شوق‌آورندهٔ بدان، یک ذات ـ یعنی واجب‌الوجود ـ باشد، وگرنه حرکات فلکی از جهت مقدار و جهت باهم اختلاف نداشتند، پس آن حرکات برای تشبه به معشوقات بسیاری می‌باشد، اگرچه آنها را جایز است که در طلب معشوق نخستین باهم اشتراک داشته باشند ـ به‌جهت اشتراکشان در گردشی بودن حرکات ـ و اختلاف در طلب معشوقات دومین، به‌جهت اختلافشان در جهات حرکات و زمانهای حرکات باشد، پس هر کدام از آنها را معشوقی مخصوص است که وی اِمام و پیشوای نفس او است و کامل کننده‌اش به‌واسطهٔ تشویق و پیروی و تشبّه بدو در تقرب به‌سوی پروردگار و توسّل بدو در استشراق از تابش نورالانوار و پذیرا

شدن مر تجلیات قدس و کمال او را.

سوم از جهت اینکه حرکات آنها متناهی و انقطاع‌پذیر نمی‌باشد، پس آنها را مبدئی است که از حیث قوّه نامتناهی می‌باشد، و هر قوّهٔ جسمانی ـ خواه نفس باشد و یا صورت منطبع و نقش شده ـ از جهت قوّه و اثر متناهی است، پس ناگزیر مبداء حرکت آنها قوّه‌ای مفارق و مجرّد است که از حیث تأثیر و تحریک نامتناهی می‌باشد و این، جز باری‌تعالی ـ بدون واسطه ـ نیست، برای‌اینکه حرکات دائمی فراوان است و واجب محض یکی است، پس از این راه ثابت شد که عقول، موجود به این وجوه سه‌گانه‌اند.

یازدهم از راه مطابقهٔ احکام صادق، که در این ذهن‌ها ـ مطابق آنچه در نفس‌الامر و واقع[1] می‌باشد ـ حاصل است؛ محقق طوسی (خواجه نصیرالدین قدس‌سره) عهده‌دار گذر از این گذرگاه شده و رساله‌ای در بیان آن تألیف کرده که حاصلش این است: ما شکّی در اینکه احکام یقینی که ذهن ما بدانها حکم می‌کند، مطابق آنچه در نفس‌الامر است می‌باشد، و در این هم شکّی نداریم احکامی که به خلاف آنها است ـ یعنی جاهلان آنها را معتقدند ـ غیرمطابق آنچه در آن (نفس‌الامر) است می‌باشد، و به‌طور یقین می‌دانیم که مطابقه، جز بین دو چیزی که در شخص باهم تغایر دارند و در چیزی که مطابقه بدان واقع می‌گردد باهم اتحاد دارند، تصور نمی‌شود، و شکّی در این نیست که هر دو دسته از احکام گفته شده، در ثبوت ذهنی باهم مشترک‌اند، در این‌صورت لازم است که برای دستهٔ اول ـ نه دومی ـ ثبوتی خارج از ذهن ما باشد که مطابقهٔ بین آنچه در ذهن ما و بین آن است قابل اعتبار باشد، این چیزی است که از آن به نفس‌الامر تعبیر می‌گردد.

حال گوییم: این ثابت خارج یا این است که به نفس خودش قائم است و یا در غیرخودش متمثل می‌باشد، و قائم به نفس خودش یا دارای وضع است و یا غیر دارای وضع.

اوّلی از چند وجه محال است:

۱. به ویژه که نفس‌الامر، عالمِ امر که مقابل خلق است می‌باشد، چنانکه فرموده: الا له الخلق و الامر. «سبزواری»

نخست آنکه: این احکام به جهتی از جهات عالم و به زمان و هر صاحب وضعی که تعلق بدان دو داشته باشد تعلق نمی‌گیرند.

دوم: آنکه علم به مطابقه جز پس از آگاهی و شعور به دو مطابقه حاصل نمی‌گردد، و ما را شکی در مطابقه ـ با جهل بدان شئی از آن حیث که دارای وضع است ـ نمی‌باشد.

سوم آنکه: این که در ذهن ما از آن احکام می‌باشد، ما آن را به عقل خودمان ادراک می‌نماییم، اما آنچه را که دارای وضع است، جز به‌واسطهٔ حواس ـ از آن‌جهت که محسوساتند ـ ادراک نمی‌نماییم؛ و دومی، یعنی: قائم به نفس و غیر دارای وضع، نیز محال است، چون آن قائل شدن به مُثل افلاطونی می‌باشد.

و یا این است که آن (ثابت) خارجِ مطابق آن و متمثل در غیر، منقسم باشد.

گوییم: این متمثل در آن، امکان ندارد که بالقوّه باشد، اگرچه برخی از آنچه در ذهن است بالقوّه است، چون این به‌جهت امتناع مطابقه بین آنچه که بالفعل است ـ و یا امکان دارد وقتی از اوقات بالفعل گردد ـ و بین آنچه بالقوّه است می‌باشد، و امکان ندارد که زایل شود و یا تغییر پذیرد و یا به فعلیّت ـ پس از آنکه در وقتی از اوقات بالقوّه بوده ـ خارج گردد، برای‌اینکه احکام مذکور ثبوتشان از ازل تا ابد ـ بدون تغییر و دگرگونی و بدون مقید بودن به زمان و مکانی ـ واجب و لازم است، و واجب است که محلّ آنها هم این‌گونه باشد، وگرنه ثبوت حال ـ بدون محل ـ امکان‌پذیر می‌باشد؛ بنابراین وجودِ قائم به نفس خود در خارج ـ بدون دارای وضع ـ ثابت شد که مشتمل بر تمام معقولاتی می‌باشد که امکان دارد از قوّه به فعل خارج گردد، به‌گونه‌ای که بر او و آنها تغییر و دگرگونی و تجدّد و زایل شدن محال باشد، او و آنها از ازل تا ابد به این صفات می‌باشند.

و چون این ثابت شد گوییم: امکان ندارد که آن موجود، اوّلِ اوایل ـ عزّ شأنه تعالی ـ باشد این به‌جهت وجوب اشتمال آن موجود بر کثرتی که بالفعل بی‌نهایت است می‌باشد، درحالی که اوّلِ اوایل را محال و ممتنع است که در او کثرت باشد و اینکه مبداء فاعلی آن (کثرت) و محلِ قابلی آن باشد؛ در این‌صورت وجود موجودی غیر از واجب‌تعالی ثابت شد و ما آن را عقلِ کُل می‌نامیم، و این آن موجودی است که از آن

در قرآن گاهی تعبیر به لوح محفوظ و گاه دیگر به کتاب مبین که مشتمل بر هر تر و خشکی است گردیده است، و این آن چیزی بود که می‌خواستیم بیان داریم؛ پایان تلخیص بیان او (خواجه نصیرالدین طوسی قدس‌سره).

بدان که اعتقاد به مُثُل افلاطونی نزد ما ـ همان‌گونه که می‌دانی ـ درست است، با این همه در اثبات این مسلک و روش از این راه ما را زیانی نمی‌رساند، و آن وجود صور احکامی است که در عالمی دیگر که عقلی است ثابت‌اند، خواه حلول در جوهر عقلی داشته باشند و یا قائم به ذات خودشان باشند.

دوازدهم از راه تمام و مقابله است، برای‌اینکه اشیاء به‌حسب احتمال عقلی چهار قسم‌اند: یا تامّ‌اند و یا ناقص، اوّلی یا فوق تمام است و یا اینکه نیست، و دومی یا مستکفی به ذات خودش است و یا بدانچه که از قوام ذاتش خارج نمی‌شود و یا اینکه نیست؛ سپس (گوییم:) عنصری‌ها ناقص محض‌اند و فلکیها مستکفی‌اند، و واجب تعالی فوق تمام است، پس ناگزیر باید در وجود، موجودی تامّ باشد تا متوسط بین آنچه مافوق تمام و بین آنچه ناقص و یا مستکفی است باشد، و آن عقل است، و این بدان‌جهت است که اگر از او تعالی در آغاز و نخست ناقصی صدور پیدا کند ـ درحالی که او فوق تمام است ـ مناسبت بین افاضه‌کننده و افاضه‌شونده منتفی خواهد بود.

یاری کردنی شنیدنی

معلّم مشائیان و مقرّر فلسفه آنها در کتاب اثولوجیا ـ در میمر دهم آن ـ گوید: واحد محض و یگانه علّت تمام اشیاء است و هیچ‌یک از اشیاء نمی‌باشد، چون اِبداء و آغازکننده (آفریننده) شئی است، خود شئی نیست، بلکه تمام اشیاء در او است و او، در هیچ‌یک از اشیاء نیست، و این آن‌گونه است که: تمام اشیاء از او برانگیخته و سرازیر می‌شوند و ثبات و قوامشان بدو است و بازگشتشان به او می‌باشد؛ اگر کسی گوید: چگونه امکان دارد که اشیاء از واحد بسیطی که دوگانگی و کثرتی به هیچ جهتی از جهات در او نیست باشد؟ گوییم: چون او واحد محض و یکتای ناب بسیط است، در او هیچ‌یک از اشیاء نمی‌باشد، و چون واحد محض است، تمام اشیاء از او برانگیخته

می‌شوند، و این بدان‌جهت است که چون هیچ هویتی نیست، از او هویت برانگیخته می‌شود.

گویم: خلاصه سخن آنکه: چون هیچ‌یک از اشیاء نیست، تمام اشیاء را از او دیدم، جز آنکه اگرچه اشیاء از او برانگیخته شده‌اند، ولی هویت نخست ـ یعنی هویت عقل ـ هویتی است که بدون واسطه از او برانگیخته شده و سپس تمام هویات اشیائی که در عالم بالا و پائین و برین و زیرین‌اند، از او به توسط هویت عقل و عالم عقلی برانگیخته شده‌اند.

گویم: واحد محض، واحدِ فوق تمام و کمال است، اما عالم حسّی ناقص است، چون از موجودی تام ـ یعنی عقل ـ آفریده و ابداع شده است، و عقل، تام و کامل است چون از واحد محض حقیقی که فوق تمام است ابتداع و صادر شده است و امکان ندارد چیزی که فوق تمام است، چیز ناقصی را بدون واسطه ابتداع و خلق کند، و چیز تامّ هم امکان ندارد موجود تامّی چون خود را ابتداع و خلق کند، برای‌اینکه ابداع، نقصان است، مرادم از آن اینکه: ابداع‌شونده در درجه ابداع‌کننده نیست، بلکه پائین‌تر از او است؛ پایان سخن فیلسوف مقدم ـ با عبارات و الفاظش ـ .

گویی آنچه پیش از این دربارهٔ این مطلب که بسیط حقیقی تمام اشیاء است برایت بیان داشتم، زمینه‌سازی بود برای فهم سخن این معلم و تحقیق مسلک و مرامش، و شاید مرادش از هدایت در اینجا، وجود است نه ماهیت مرسَل ـ چنانکه پنداشته شده ـ چون آن غیرمجعول است، بلکه مرادش از آن، تشخصی است که از دیگر تشخصاتی که مباین با آنند امتیاز دارد، و این نزد این فیلسوف در هر چه که غیر از اول تعالی است تحقق و ثبوت دارد، زیرا هر کدام از آنها را وجودی است که محدود به حدّی از کمال است، پس با موجود دیگری که مغایر با آن است مباین می‌باشد، اما وجود واجبی: از آن‌جهت که از حیث قوّه و شدّت نامتناهی است و محدود به حدّی و غایتی نیست، بنابراین هویّتی به این معنی ندارد، چون او جامع هر حدِّ وجودی و مافوق آن و آن‌سوی آن می‌باشد، پس او را در وجود هیچ مباینی و هیچ غیری نیست تا از او امتیاز داشته باشد، یعنی (مباین و غیر) از او مسلوب باشد ـ و برعکس ـ چون او فاقد هیچ‌چیزی از اشیاء نیست.

پس از حیثی که خودش خودش است [۱] تمام اشیاء در او است، و از حیثی که شیئی از اشیاء است، آن شئی با او است، چنانکه در بیان الهی آمده: هوالذی فی‌السماء اله و فی الارض اله، یعنی: او هم در آسمان خدا است و هم در زمین خدا است (۸۴ ـ زخرف) و فرمود: و هو معکم اینماکنتم، یعنی: هر کجا هستید او با شما است (۴ ـ حدید) و فرمود: ما یکون من نجوی ثلاثة الاهو رابعهم و لاخمسة الّاهو سادسهم و لا ادنی من ذلک و لا اکثر الا هو معهم اینما کانوا، یعنی: رازگویی سه‌نفری نیست جز اینکه خدا چهارمین آنها است و نه پنج‌نفری جز اینکه وی ششمین آنها است و نه کمتر از این و نه بیشتری هست جز آنکه هر کجا باشند خدا با آنها است (۷ـ مجادله) و غیراینها از آیات قرآنی و احادیث نبوی؛ و نیز در نهج‌البلاغه آمده که فرمود: مع کل شئی لا بمقارنة و غیرکل شئی لا بمزایلة، یعنی: او با تمام اشیاء است، ولی نه با قرین شدن و جفت گردیدن، و غیر تمام اشیاء است، نه با مزایلت و دور بودن، اینها دلایلی قوی بر این مطلب ـ از راه قرآن و حدیث ـ می‌باشند.

اینها راههای اثبات عقل مفارق و عالم آن است، و به‌زودی بیان کثرت عقول و تفاصیل آنچه در عالم آنها هست، و خوبی ترتیب و نیکویی نظام آنها، و اشتمال آن عالم بر تمام طبایع نوعی که در این عالم است ـ با آنچه که بر آنها به‌گونه‌ای برتر و اعلا افزون می‌شود ـ درجای خودش، آن‌گونه که بیانش را در مباحث ماهیت ذکر کردیم، خواهد آمد.

بدان که ما را در اثبات علم راه دیگری هم هست، و آن از جهت اثبات خزانه و گنجینهٔ معقولات است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و ان من شئی الا عندنا خزائنه، یعنی: هیچ چیزی نیست مگر خزانه و اَصل آن نزد ما است (۲۱ ـ حجر) و فرمود: و لله خزائن السموات و الارض، یعنی: خزائن و اَصل گنجینه‌های آسمان و زمین خاص خدا است (۷ ـ منافقون) بیان آن اینکه: ما چیز معقولی را دانسته و سپس فراموشش کرده و

۱. یعنی در مقامی که اشیاء در او مستهلک‌اند.

آنجا که تویی چو من نباشد — کس محرم این سخن نباشد

و در مقام وجود شئی از اشیاء، او به حقیقت با او موجود است، چون او «بُدّ ـ ناگزیر» لازم او است. ز هرچه هست گریز است و ناگزیر از دوست. «سبزواری»

اصلاً آن را به یاد نمی‌آوریم، بلکه در ادراکش نیاز به کوشش تحصیل جدید و کسب کردن نو و تازه‌ای هستیم، و بسا که از یادش می‌بَریم و پس از توجه و التفات ـ بدون نیاز به کسب تازه و نو ـ به یادش می‌آوریم، پس هنگام از یاد رفتن و فراموشی ذهول و نسیان هر دو ـ شکّی نیست که صورت، در قوّهٔ ادراک‌کنندهٔ ما حاصل نیست، وگرنه باید بالفعل مُدرَک باشد، چون ادراک را هیچ معنایی جز حصول صورت شئی در قوّهٔ ادراک‌کننده نمی‌باشد.

ولی فرق بین دو حالت از یاد رفتن و فراموشی (ذهول و نسیان) لازم و واجب است، و فرق بین آن‌دو، جز به اینکه در حالت ذهول و از یاد رفتن، صورت اگرچه در قوّهٔ ادراک‌کننده حاصل نیست، ولی در قوّهٔ حافظهٔ آن حاصل است، ولی در حال نسیان و فراموشی، از هر دو زایل است، اما زایل شدن صورت از قوّهٔ مُدرِکه، به‌واسطهٔ محو شدنش است از آن، اما زایل شدنش از قوه حافظه، به‌واسطهٔ زایل شدن نسبت حافظه بودنش است ـ به‌جهت بطلان استعداد نفس و آمادگیش برای اتصال بدان و قبول فیض از آن ـ پس در قوای انطباعی و نقش‌پذیر ـ به‌واسطهٔ قبولشان مر تکثّر و انقسام را – نزد عقل جایز است که بعضی از آنها (صور) مُدرَک باشند و بعضیشان حافظ ـ چنانکه مشهور این‌گونه است ـ یعنی موضعی از درون و جای خالی مغز محل ادراک و قبول صور است و موضعی دیگر از آن محل حفظ و ادامه است.

اما قوّهٔ غیرمنطبع ـ مانند قوّه عاقلهٔ ما ـ امکان انقسامش به محل ادراک و محل حفظ و گِردآوری نیست، از این‌روی خازن و گِردآورندهٔ معقولات، جوهری عقلی است که در آن صور اشیاء معقول گِرد آمده است، هرگاه که نفس بدان (جوهر عقلی) توجّه کند، به صورتی که مناسب با آن (جوهر) است نقش‌پذیر می‌گردد، و چون از آن روی به جانب عالم حسّی و سرای جسدانی و یا به صورت دیگری گرداند، از آن، صورت‌های تمثّل یافته محو می‌شود، مانند آینه‌ای که برابر صورت مطلوب قرار گیرد ـ پس از آنکه صیقل خورده باشد و از آن زنگار و پوشش به‌سبب دشواری و کوشش در اکتساب زایل شده باشد ـ پس تا آن هنگام که برابر صورت قرار دارد، صورت در آن منعکس و یا فایض بر آن است ـ با اختلاف دو نظر ـ یعنی اشراق و تابش در متمثّل و نمایان شده، چنانکه در مثال این‌گونه است و هر دو، غیرآن چیزی است که نظر و رأی

ما می‌باشد [۱] ـ چنانکه اشاره کردیم ـ و هرگاه که (صورت) تحوّل و انصراف پیدا کند، از آن (آینه) زایل می‌گردد.

در این‌صورت هرگاه که آینهٔ نفس صیقل خورده و صافی، و قلب پاکیزه باشد، بر ملکهٔ اتصال و استعدادِ استشراق و تابناک گردیدن، و قابلیت ارتسامی که کسب کرده است باقی خواهد ماند، بنابراین محوشوندهٔ از آن از یادش رفته است ـ نه اینکه به کلی فراموش شده ـ لذا بر بازگردانیدن آن ـ بدون رنج و دشواریِ اکتساب جدید و سختی شکار کردنی تازه و نو ـ به‌جهت بقای شناخت و مناسبت بین مُدرِک و حافظ و قابل و فاعل و افاضه‌کننده و افاضه‌شونده ـ قوی و نیرومند است، برعکس آنکه اگر صیقل و جلای آن باطل شود و برای باردیگر به پرده‌های مادّی و ظلمت‌های طبیعی تیره گردد، برای برطرف کردن حجاب و پوشش و حصول مناسبت، نیاز به اکتساب و رنج و دشواری جدید دارد؛ خلاصه وجودِ جوهر عقلی که در آن تمام معقولات حفظ و نگهداری می‌شود ثابت شد و این همان مطلوب است.

گشودنی تکمیلی به‌جهت شکّی قوی

در این شکّی از جهت سهو و نسیان است که اهل مناظره و گفتگو آن را بسیار مشکل شمرده‌اند، حتی از برخی شاگردان محقق طوسی (خواجه نصیرالدین قدس‌سره) نقل شده که وی، توان بر حلّ آن شک نداشته و سخن پرمایه‌ای در دفع این شک بیان نداشته است.

علامهٔ حِلّی در شرح کتاب تجرید عقاید ـ در مطابقه احکام ذهنی که بر آنچه در نفس‌الامر است صادق می‌باشد ـ به این عبارت گوید: در برخی از اوقاتی که نزد خواجه تلمّذ می‌کردم این مسئله پیش آمد و از او معنی سخن ایشان را پرسیدم که گفته‌اند: صادقِ در احکام ذهنی عبارت از اعتبار مطابقه آنها است با آنچه در نفس‌الامر و معقولِ در نفس‌الامر است، اما ثبوت ذهنی و یا خارجی، هر دو منع شده است.

۱. و آن نزد مصنف قدس‌سره، نه این است و نه آن، بلکه اتحاد نفس است به عقل فعال، یعنی فنایش در آن. «سبزواری»

گفت: مراد از نفس‌الامر عبارت از عقل فعال است، پس هر صورت و یا حکم ثابتی که در ذهن، مطابق صور نقش شدهٔ در عقل فعال باشد، آن صادق است، وگرنه کاذب است؛ بر او اشکال کردم که: حکما عقول را به نقش‌پذیری صور کاذب در عقل فعال ملزم می‌شمارند، چون استدلال بر ثبوت آن به فرق بین سهو و نسیان می‌کنند، برای‌اینکه سهو عبارت از زایل شدن صورت معقول است از جوهر عاقل و ارتسامش در حافظه آن (عاقله)، و نسیان عبارت است از زوال آن از هردو، و این در صورِ محسوس می‌باشد، اما صور معقول، سبب نسیان [1] عبارت است از زایل شدن استعداد، به زوال بخشندهٔ علم ـ درباب تصورات و تصدیقات ـ و این دو حالت گاهی در احکام کاذب عارض می‌شوند، پس سخن پر مایه‌ای در دفع آن شک نگفته است؛ پایان سخن او رحمه‌الله.

فاضل دوانی در حلّ آن گوید: شأن عقل فعال در فراگیری معقولات با صادق‌ها، حفظ و تصدیق است ـ هردو ـ و با کاذب‌ها، حفظ تنها است نه تصدیق، یعنی حفظ به‌گونه تصور ـ نه اذعان و پذیرفتن ـ به‌جهت دور بودنش از شرّ و بدیهایی که از توابع مادّه است؛ پایان سخن او.

در این سخن هم سستی و نارسایی چندی ـ چنانکه پنهان هم نیست ـ می‌باشد.

نخست: برای‌اینکه آنچه در عقل فعال است، از حیث تحصّلِ شدیدتر و از جهت ثبوت قوی‌تر از آنچه در ذهن ما است می‌باشد، پس اقترانِ موضوع با محمول ـ وقتی در ذهن ما حصول پیدا کرد ـ بسا که اقتران بین آن‌دو، اقترانی ضعیف باشد و ارتباط یکی از آن‌دو با دیگری، ارتباطی متزلزل و ناپایدار باشد، و این به‌جهت ضعف سبب و کاسب (بهره) و دلیل آن است، زیرا اقتران بین آن‌دو، از برهان «لِمّی» دارای وسط، و یا از حدس‌زدنی، و یا حسّ و یا تجربه و یا غیراینها نبوده است، بنابراین حکم ما به اقتران آن‌دو، قطعی نمی‌باشد، پس آن شک و یا وهم است؛ و بسا که واقع، برخلاف آن باشد، در این‌صورت حکم کاذب است؛ اما اگر موضوع با محمول ـ در عقل فعال ـ اقتران

۱. تلخیص آن اینکه: فرق بین آن‌دو و به این‌صورت، در صور محسوس تمام و کامل است، اما در صور معقول تمام نیست، چون مبنایش بر خزانه بودن عقل فعال است مر عاقله را، و این منتهی به این می‌شود که کاذب‌ها هم در اویند، یعنی به‌جهت دو حالت سهو و نسیان در آن ـ نسبت به کاذب‌های کلّی ـ. «سبزواری»

داشته باشد، در آن‌صورت اقتران یکی از آن‌دو به دیگری، اقترانی مؤکّد و استوار و ضروری می‌باشد که از اسباب وجود آن‌دو ـ بر این وجه ـ حاصل آمده است، مانند اقتران یکی از آن‌دو به دیگری در ظرف خارج، و مصداقِ حکم جز اقتران موضوع به محمول و یا اتحاد آن‌دو در گونه‌ای از وجود درواقع نمی‌باشد.

دوم: به‌جهت اینکه تصور و تصدیق ـ چنانکه در مقام خود بیان و ثابت شد ـ دو نوع از علم انطباعی و نقش‌پذیر حادث ـ در فطرت دوم ـ می‌باشند، اما علوم مبادی عالی و علم حق متعالی، هیچ‌یک از آن‌دو ـ نه تصوّر و نه تصدیق ـ نمی‌باشد، برای‌اینکه تمام علوم مبادی عبارت از حضور ذاتِ عاقل و معقول آنها است به نفس خود، و حضور لوازم وجودی آنها، به‌سبب حضور ذات ثابت آنها برای ذاتشان بدون جعل و تأثیر جدید و تحصیل دومی ـ آن‌گونه که بیان و ثابت داشتیم ـ می‌باشد، مانند علم ما به ذات و لوازم ذات ما که به‌حسب وجود خارجی و هویّت ادراکی ما که عین حیات و شعور و ادراک است از ما منسلخ و بیرون نیست.

اما حلّ اشکال و حقیقت سخن در آن ـ به‌گونه‌ای که قلب بدان آرامش یابد و نفس بدان تسکین پیدا کند ـ نیاز به مقدمه‌ای دارد و آن اینکه: هر ملکهٔ راسخ و استواری در نفس انسانی ـ خواه از باب کمالات باشد و یا ملَکات علمی و یا از باب ملَکات باشد و یا کمالات عملی ـ مانند ملَکهٔ صناعاتی که با تمرین اعمال و تکرار افعال، مثل نوشتن و تجارت و زراعت و غیراینها حاصل می‌گردد، آن ملَکه به‌واسطهٔ ارتباط خاص از جانب نفس به عقل فعال ـ به‌سبب جهتی فعلی از جهات موجود در آن ـ حاصل می‌شود، برای‌اینکه انواع مختلف، در تکثّر و وجودشان، تکثّر قوابل و یا تکثّر جهات قابلیشان کافی نیست، بلکه یا محتاج به مبادی متعدّد عقلی‌اند، چنانکه افلاطونیان قایلند که علّت‌های انواع متکثر در این عالم عقول متکثّراند که آنها ارباب انواعشان هستند؛ و یا محتاج به جهات متعدّد فاعلی در عقل اخیراند ـ چنانکه رأی و نظر مشائیان است ـ.

خلاصه آنکه تمام کمالات وجودیِ در این عالم، مبداء و منشاء آنها ـ از آن‌جهت که امری وجودی‌اند ـ از این عالم‌اند، خواه آنها را شرور نامی و یا خیرات، برای‌اینکه شرور وجودی، شرّیتشان بازگشت به استلزامشان به عدم چیزی دیگر و یا زوال

حالت وجودی آن می‌باشد، و آنها در حدّ نفس خودشان و از جهت وجودشان، از خیرات شمرده می‌شوند، مانند زنا و دزدی و امثال اینها؛ و از آن‌جمله جهل مرکب و دروغ است، پس هریک از آن‌دو در نفس خودشان امری وجودی و صفتی نفسانی‌اند که برای مطلق نفوس ـ از آن‌روی که حیوانی‌اند ـ از کمالات شمرده می‌شوند، و نسبت به نفوس ناطقه ـ به‌جهت ضدّیتشان با یقین علمی دائم و ملکه صدق و راستی ـ شرّ شمرده می‌شوند، پس اوّلی خیر حقیقی است و دومی در تحصیل حقیقت نافع و سودمند است.

و چون این مقدّمه گفته آمد [1] ـ گوییم: لازم نمی‌آید که به اِزای هر مَلکهٔ نفسانی و یا امری وجودی در عقل فعال و یا در عالم عقل، به‌عینه از نوع این مَلکه و یا آن امر باشد، بلکه آنچه که از آن گزیری نیست اینکه در آن، امری مناسب برای این مَلکه و یا آن امر باشد؛ بنابراین همان‌طور که نفس، ملاحظه و نگرشش به علوم صادق حقیقی تکرار پیدا کرد، برایش ملکهٔ اتصال و ارتباط به شأنی از شئون عقل فعال ـ هرگاه که از این‌جهت بخواهد ـ حاصل می‌گردد، همین‌طور هنگامی که در آن، صورت قضیهٔ کاذب ارتسام می‌یابد و ارتسامش تکرار پیدا می‌کند و یا نفس بدان التفات و توجّهی قوی پیدا کند، برای نفس مَلکهٔ اتصال از این‌جهت، به شأن دیگری

۱. پاسخ می‌دهیم که: هر قضیه‌ای مطلقا آنجا و هر رائی از آنجا است، جهل مرکب بودن قضیه کاذب و یا کاذبه، به‌جهت تقیید و تنگی است. مثلاً آنکه در ماهیت نفس گوید: جوهر لطیفی است که ساری در بدن است ـ سریان آب در گُل و یا سریان آتش در ذغال ـ در آنچه گفته: جهت حقی، از آن حیث است که این، حکمِ روح بخاری را دارد و جدای از روح امری نیست، و آنکه گوید آن طبع است، در گفتنش نیز جهتی حقی از حیث آنکه طبع بر طاعت روح امری سرشته شده است، مرتبه‌ای از آن است، بلکه طبع سرشته شده مرتبه‌ای از نفس است، چون نفس از حیث حدوث جسمانی است و از حیث بقا روحانی، و بر آن‌دو قیاس کن، و تمام جهات حقی در عقل فعال است و ادراک و سهو و نسیان در آن (نفس) ـ به‌واسطهٔ اتصال بدان (عقل) و انفصال از آن ـ می‌باشد، با این‌همه دروغ‌ها و جهل‌های مرکب، از تقیید و حصر است ـ چنانکه گفته شد ـ لذا صاحب کتاب سلسلة الذهب (جامی) گوید:

تخته جملهٔ عقاید باش　　　در همه صورتش مشاهد باش
شو هیولای جمله معتقدات　　　تا بیابی ز شرک و جهل نجات

ما پیش از این گفتیم که ادراک کلیات به‌واسطهٔ مشاهدهٔ ارباب انواع است از دور، و ادراک صاحبان جهل مر کلیاتی را که در ذهن جاهلشان است نیز به مشاهدهٔ اینها است، همچنان که ادراک عدم کلی، مشاهدهٔ حقیقت وجود است ـ مشاهده‌ای ضعیف ـ چنانکه ادراک وجود عام، مشاهدهٔ آنها است به‌گونهٔ شهود. «سبزواری»

از شئون آن (عقل فعال) ـ هرگاه که بخواهد ـ حاصل می‌شود، و لازم نمی‌آید که آن شأن به‌عینه قضّیهٔ ذهنی صادق باشد و نه این قضّیهٔ کاذب، بلکه امری است مناسب آن و یا امری است مناسب این؛ پس این معنی خزینه شدن و گِردآمدن صور اشیاء است در عالم عقل، و بازگردانیدن نفس است بدان.

ما بارها برایت اشاره کردیم که معنی حصول صور موجودات در عقل بسیط، ارتسامشان در آن به‌گونهٔ کثرت، که بعضی از بعض دیگر متمایزاند ـ آنچنان که صور محسوس آنها در مادّهٔ جسمانی ارتسام می‌یابد و نیز صور نفسانی تفصیلی آنها در نفس خیالی بر این وجه ارتسام پیدا می‌کند ـ نیست، و این به‌جهت تنگی این عالم و آنچه از مشاعر که تعلّق بدان دارد ـ از حضور جمعی و تمام عقلی و مبرّا بودن از عدم و غیریّت و کثرت و انقسام ـ می‌باشد.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر سوم

موقف دهم

دوام جود و بخششِ حق‌تعالی

موقف دهم

در دوام جود و بخشش حق تعالی و ازلی بودن قدرتش، و بیان اینکه فیض او از غیراو هیچگاه قطع نشده و نخواهد شد و از فعل دایمی معطل و بیکار نخواهد ماند، با اینکه عالم متجدّد و کائنِ فاسد می‌باشد، و آنچه که هیچ وقت نابود و کم نشده و به پایان نمی‌رسد، کلمات تامّات الهی و علوم باقیات اویند، و آنها از جملهٔ عالم و غیرحق - چنانکه بارها و در فصل‌ها بدان اشاره کرده‌ایم - نیستند

فصل اول

در اشاره به شرف و بزرگی این مسئله و اینکه دوام فیض و بخشش، منافی حدوث عالم و تجدّد و نو شدنش در وجود نمی‌باشد

بدان که این مسئله از بزرگترین مهمات حِکمی و دینی است که لازم است در ذهن‌ها و عقول تقرّر و ثبوت پیدا کند، و رسیدن به معرفت الهی و توحید و تنزیهش از کثرت و نقصان، جز با استحکام بخشیدن این مسئلهٔ شریف و ارجمند ـ به‌گونه‌ای که مطابق براهین حِکمی و موافق قوانین نبوی باشد ـ امکان‌پذیر نیست، و بیشتر از کم‌خردان و تمام مُبرسمان (ذات الجنبیان و عقل افتادگان فکری) پندارند که سخنان ملتزمانِ قواعد حِکمی و علوم عقلی و حجت و دلایلشان مخالف شرایع الهی و آنچه

انبیا آورده‌اند می‌باشد، و اینکه بزرگان از حکمای پیشین گویند: عالم به کلّی قدیم است و افلاک و ستارگان و صور و هیولای آنها، بلکه هیولای عناصر و کلیات آنها ـ به‌سبب هویات شخصی ـ قدیم است و به‌واسطهٔ وجودات و شخصّیاتشان دارای استمرار و همیشگی‌اند و نه کهنه و نه زایل و نه حادث و نه فاسد می‌شوند، این را ما در مباحث مقولهٔ جوهر و اقسام آن بیان داشتیم که این نسبت بر پیشینیان از حکمای رعیل اوّل دروغ و بهتان است و خداوند انوار و باطن آنان را از این دروغ و بهتان و این پندار زشت ناپسند که مخالف آنچه که رسولان و اولیای رسولان ـ علیهم السلام ـ آورده‌اند پاک و پاکیزه دارد.

آری! اعتقاد به جود و بخششِ دائم او و فیض انقطاع‌ناپذیر او دارند، ولی عالم با انفاس تجدّد پیدا می‌کند، و بیان الهی که: کل یوم هو فی شأن، یعنی: هر روز او در کاری است (۲۹ ـ رحمان) از این جهت است، و شئونش جز افعال و تجلیات اسماء او نمی‌باشد ـ چنانکه بیانش پیش از این گذشت ـ و حدوث فعل از مبداء تامّ و ارتباط متغیّر به ثابتِ قدیم امکان ندارد مگر آنکه به‌گونهٔ دوام و تجدّد و انقضا پذیرفتن باشد، و تدرّج در حدوث و بقا و اتصال و تبدّل و قطع شدن در وجود و فنا ـ چنانکه نزد همگان مشهور است ـ در نفسِ حرکت است، چنانکه گفته‌اند: حرکت، هویّتی تدریجی است که در خارج خرده خرده پیدا می‌شود و آهسته‌آهسته معدوم می‌گردد.

اما نزد ما: حرکت از هویات خارجی نیست، بلکه امری عقلی است و معنایش نفس خروج از قوّه به‌فعل است ـ به تدریج ـ و آن (امر عقلی) مانند دیگر مفهومات اعتباری است که صلاحیت این را دارد که عنوانی برای حقیقت خارجی باشد، و آنچه که از آن این معنی مصدری انتزاع می‌گردد، آن ذات خارجی است که وجودش از قوّه به‌فعل ـ به تدریج ـ خارج می‌شود، پس وجود آن نیز ناگزیر تدریجی است و حدوثش به‌عینه زوال را لازم می‌آورد، و انقطاع بعضی از آنها از بعضی دیگر عین اتصال است؛ و اینکه ما گفتیم، صفت حرکت نیست، زیرا در حرکت، حرکتی نیست، و آن را وجودی تدریجی نمی‌باشد، بلکه آن عبارت است از تدریج وجود دیگری و خروجش به فعلیت ـ آهسته آهسته ـ .

پس حرکت عبارت است از متحرک بودن چیز دیگری در حصول، نه متحرک بودن نفس آن (حرکت) وگرنه حرکات تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کردند، و آنچه که وجودش بالذات تدرّج پیدا می‌کند بعضی از انواع مقولات می‌باشد و در مشهور، مقولات چهارگانه: «کم» و «کیف» و «أین» و «وضع» می‌باشند، و در مقام تحقیق، پنج از آنها می‌باشد، چهارِ گفته شده ـ با مقولهٔ جوهر ـ برای‌اینکه طبایع مادّی و نفوسی که به کالبدهای طبیعی تعلّق دارند، تمامشان در ذات و جوهرشان، در نزد ما متحرک‌اند، چنانکه بر این امر اقامهٔ برهان کرده‌ایم و بیان داشته‌ایم که تمام هویات جسمانی که در این عالم است، خواه بسایط باشد و یا مرکبات و خواه صور باشد و یا مواد و خواه فلکی باشد و یا عنصری و خواه نفوس باشد و یا طبایع، همگی مسبوق به عدم زمانی‌اند، پس آنها را به‌حسب هر وجود معیّن و مشخصی، مسبوقیّتی به عدم زمانیِ غیرمنقطعِ در ازل می‌باشد، پس در ازل، تمام اشخاص جسمانی و هویات طبیعی اَعدام‌اند، چون تمامشان بر استغراق شمولی افرادی و جمعی هستند که بر آنها مسبوق بودن به عدمِ ازلی صادق می‌باشد، بنابراین تمامشان حادث‌اند و در آنها واحدِ شخصی که دارای وجود مستمرّ و حقیقتی که دارای هویت ثابت باشد نیست، برای‌اینکه کلّی طبیعی و ماهیت «لا بشرط» در ذاتشان ـ از حیث ذاتشان ـ دارای وجود و وحدت و کثرت و استمرار و ثبات نبوده، و انقطاع و حدوث نیز ندارند، بلکه آنها در تمام این صفات، تابع افرادشان می‌باشند که به‌عین وجودشان موجوداند و واحدِ به وحدتشان و کثیر به کثرتشان و قدیم به قِدمشان و حادث به حدوثشان می‌باشند.

و چون با برهان تحقق و ثبوت یافت که تمام افراد آنها حادث‌اند، پس ناگزیر حادث در نفس‌الامر می‌باشند، اگر چه به‌حسب اعتبار ذاتشان ـ از حیث ذاتشان ـ حادث نیستند، ولی همان‌طور که از حیث اعتبار ذاتشان به ذاتشان حادث نیستند، همین‌طور از همان حیثیت قدیم هم نیستند؛ از اینجا است که کشف و آشکار می‌شود آنچه از حکما مشهور شده و هوشمندان و زیرکان نیز آن را پذیرفته‌اند که طبایع انواعِ دارای اشخاصِ از پس هم آینده قدیم می‌باشد، اگرچه تمام اشخاص آن حادث باشد، چون اینکه: ماهیت به‌واسطه از پی هم آمدن اشخاص محفوظ می‌ماند،

اصلاً درست نیست، بلکه در آن بین اخذ حدّ ـ به‌جای محدود (یعنی اخذ مفهوم به‌جای مصداق) ـ مغالطه‌شده و در آن، بین واحد «بالعدد» و واحد «بالمفهوم» آمیخته شده است.

بیشتر از مردمان پندارند اینکه: ماهیت یکی است و افراد متکثّراند، معنایش این است که آنجا یک امر است که مقیّد به قیدها و بندهای گوناگون می‌باشد و صفات متقابل عارض آن می‌شود و ذاتش با هر قیدی (از آن قید و بندها) محفوظ می‌ماند، و چون بعضی از قیدها زایل گردد، آن امر به‌واسطهٔ زوال آن قید، زایل نمی‌گردد و بلکه مستمرّ و دائم باقی‌می‌ماند و سپس بعضی دیگر از آنها (تعینات) بدان (امر) الحاق می‌گردد، و ذاتش به‌عینه خودش خودش می‌باشد، مانند یک محل که بر آن محل صفتی پس از صفت دیگر عارض و وارد می‌گردد و آن محل به‌عینه خودش خودش است، و مانند جسمی که گاهی سفید می‌شود و گاه دیگر سیاه، و گاه گرم می‌گردد و دیگرگاه سرد، و آن جسم به‌عینه همین جسمِ موجودِ اوّلی است ـ با تبدّل صفات و تغایر حالات ـ .

این در نزد محققان سهوی بزرگ است، زیرا شیخ‌الرئیس ـ ابن‌سینا ـ بر آن‌کس که پنداشته بود کلی طبیعی در خارج چیزی است که بالذات واحد است و به‌واسطهٔ لواحق تکثّر پیدا می‌کند و در مکانهای متعدّد و در زمانهای بسیار موجود است بسیار بد گفته است، به‌طوری که گفته: نسبتِ معنیِ کلّی به جزئیاتش مانند نسبت یک پدر به فرزندانش نیست، بلکه مانند نسبت پدران است به فرزندان، و نسبت هریک از مردمان به انسانیت خودش، مجرّد نسبتش به انسانیّتی که جُدای از کُل فرض شده باشد نیست، بلکه هریک را انسانیّتی دیگر است که آن «بالعدد»، غیرآن چیزی است که دیگری را از انسانیت می‌باشد؛ اما معنی مشترک در آن: در ذهن می‌باشد، و پیش از این تحقیق این مبحث در مسائل ماهیت گفته آمد.

هشداری فرعی (از اصل)

شگفت از پیروان فلاسفه که چون متکلّمان عهده‌دار اثبات بدایت و انقطاع حرکت و زمان و آنچه از حوادث که با آن‌دو مطابقت دارند ـ به اجرای تطبیق و تضایف و

غیر این دو در آنها ـ شدند، (فلاسفه) گفتند: این متعاقبات و از پی‌هم آیندگان و حوادث را نه در خارج و نه در خیال اجتماعی نمی‌باشد تا آنکه در آنها مطابقه و مضایفه جاری گردد و بر آنها حکم به انقطاع شود، آنان از این امور غافل و بی‌خبرند، چون مجموع آنها را وجودی در خارج نیست، امکان حکم به ازلی بودن و قدیم بودنشان امکان‌پذیر نیست، همچنان که حکم به متناهی بودن و انقطاعشان امکان‌پذیر نیست، چگونه حکم به ازلی بودن حرکات و قِدم زمان و نامتناهی بودن حوادث ـ به‌گونه عدول و بازگشت ـ را جایز می‌شمارند؟

بلکه حقیقت این است که از آنها قِدم و نامتناهی بودن ـ به معنی سلب عدولی ـ سلب می‌شود، و همین‌طور از مجموع آنها حدوث و متناهی بودن به‌گونهٔ سلب بسیط سلب می‌گردد، ولی برای یک‌یک جزئیاتِ حرکت و زمان و حوادث، حدوث اثبات می‌گردد و بر آنها به متناهی بودن و انقطاع، حکم ایجابی تحصیلی می‌شود، و از این امر لازم نمی‌آید که تمامی حادث باشند، برای اینکه حکم بر هریک، تجاوز به حکم بر مجموع نمی‌کند، چنانکه از این امر لازم نمی‌آید که کُل ـ یعنی مجموع ـ قدیم باشد ـ چنانکه پنداشته‌اند ـ و باز لازم نمی‌آید که کلّی طبیعی قدیم باشد ـ چنانکه بیانش گذشت ـ .

صاحب پنداری را نرسد که پندارد: چون کُل را نهایتی نیست، ثابت می‌شود که آن (کلّی) را نهایتی نباشد، و اینکه کلّی چون در ذات خودش حادث نیست، در حدّ ذاتش قدیم است. زیرا در دفع اوّلی گوییم: چیزی که وجود ندارد، چیزی برایش اصلاً ثابت نمی‌شود، پس حکم ایجابی درخواست وجود موضوع را دارد، بنابراین چیزی که ثبوت ندارد، چگونه چیزی از اشیاء برایش اثبات می‌گردد، خواه این امر، امری وجودی باشد و یا عدمی، مانند «عمی ـ کوری» و «لا بصر ـ بی‌چشمی» و «لا کتابت ـ بی‌نوشتنی» پس معدوم همان‌گونه که از وی «بصر» سلب می‌گردد، همین‌طور «لا بصر» هم از وی سلب می‌گردد، و دانستی که نقیض «ثبوت بصر» برای شئی، ثبوت «لا بصر» برای آن نمی‌باشد، بلکه نقیض آن سلب «ثبوت بصر» است برای آن شئی، به‌شرطی که نسبت به «نسبت ثبوتی» قاطع و وارد بر آن نسبت باشد، نه اینکه نسبت وارد بر آن و رابطهٔ آن با موضوع باشد، پس «کتابت» و «لا کتابت» ــ به معنی عدول ــ هردو از معدوم

مسلوب‌اند، یعنی هیچ‌چیز از آن‌دو، برایش ثابت نمی‌باشد، نه اینکه «لیسیّتِ» چیزی از آن‌دو برایش ثابت است.

اما در دفع دومی گوییم: اینکه گوییم: کلی طبیعی غیر حادث است، یعنی ماهیت ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ متصف به وجود نمی‌باشد، یعنی اینکه حیثیت اتصاف به حدوث، از نفس ذات نشأت و سرچشمه نگرفته است، نه اینکه درواقع به حدوث توصیف نمی‌گردد، بلکه درواقع متصف به حدوث می‌باشد، چون اتصاف فرد به هر صفتی عین اتصاف طبیعت «لا بشرط شئی» است به‌عینه به آن صفت.

سپس (گوییم:) اگر پذیرفتیم که ماهیّت از حیث نفسش غیرمتّصف به حدوث است، از این امر اتصافش در نفس خودش به قِدم و «لا حدوث» لازم نمی‌آید، چون پیش از این در مباحث ماهیت گفته آمد که اگر از ماهیت ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ به دو طرف نقیض پرسش شود، پاسخ: سلب از هر چیزی ـ به پیش بودن سلب بر حیثیت ـ می‌باشد.

خلاصه آنکه: این ماهیاتی که افرادش متجدد و دارای کون و فسادانـد؛ اگر از چگونگی حصول آنها در اعیان (خارج) پرسش شود که آیا حادث‌اند و یا قدیم؛ پاسخ آنکه: آنها در نفس‌الامر و به‌حسب خارج حادث‌اند و اصلاً قدیم و دائمی نمی‌باشند، چون اگر به ازلی بودن و دوام ـ در خارج و یا در نفس‌الامر ـ اتصاف داشته باشند، باید یک فرد از آنها لااقل موصوف به قِدم باشد، چون آنها را وجودی جز در افراد نمی‌باشد، بلکه وجودشان به‌عینه وجود افراد است، بنابراین آنها را هیچ اتصافی به هیچ‌یک از عوارض، جز به‌سبب اتصاف فردی از آنها به آن عوارض نمی‌باشد، و چون در افراد آنها چیزی که توصیف به قِدم و دوام باشد نیست، پس ماهیت هم بدان توصیف نمی‌گردد؛ و اگر از آن پرسش شود که آیا ماهیت از حیث ذاتش قدیم است و یا حادث؟ پاسخ: سلب هریک از دو طرف: طرف قِدم و طرف حدوث و «لا بدایت ـ بدون آغاز» و «بدایت» و «لاانقطاع» و «انقطاع» ـ هر دو ـ می‌باشد، چون آن به هیچ‌یک از آنها ـ از حیث ذاتش به ذاتش ـ توصیف نمی‌گردد، بلکه درواقع از جهت وجودش که نفس وجود افرادش می‌باشد توصیف بدانها می‌گردد.

۲
فصل
در بیان حدوث اجسام با برهان، از حیث مأخذ دیگری که مشرقی (و الهامی) است[۱] غیر از آنچه در مباحث احکام جوهر از علم کلی گفته آمد

و آن اینکه هر چیزی که به صفتی از صفات توصیف می‌شود، به‌حسب وجودِ نفس و مرتبهٔ قابلیت و معروضیّتش، ناگزیر باید موصوف بدانچه منافی این صفت است نباشد، وگرنه اتصاف یک امر به دو متنافی لازم می‌آید، خواه اتصاف به‌حسب عقل در ظرف تحلیل باشد و یا در خارج.

بخش اوّل: مانند ماهیت در اتصافش به وجود و عارض شدن آن (وجود) مر آن (ماهیت) را، برای‌اینکه ماهیت اگر به‌حسب نفسش معدوم باشد، امکان عارض شدن وجود بر آن نیست، بلکه سزاوار است که ماهیت، به‌حسب نفسش متعیّن به یکی از دو طرف ـ یعنی وجود و عدم ـ نباشد تا تصوّر عروض چیزی از آن‌دو بر آن شود.

بخش دوم: مانند مقدار جسمانی و یا اتصال امتدادی عارض بر هیولا، چون لازم است که هیولا از حیث ذات، غیر متعیّن به «لامقدار» و «لامجرّد» در ذات خودش از امتداد باشد، تا امکان قبولش مر ممتد را در ذاتش، و اتصافش به مقدار را به ذات خود داشته باشد، و همین‌طور «وضع» و «حیّز ـ مکان»، وقتی عارض چیزی می‌شود و آن چیز با عارض شدن آن دارای وضع و حیّز می‌گردد، لازم است که به‌حسب وجودش در نفس خودش مجرد و رهای از اوضاع و احیاز نباشد، برای‌اینکه مفارق و جدای از مقدار در نفس خود، و مجرد و رهای از وضع و حیز در وجود و تعیّن خود، ناگزیر وجودش وجود امر عقلی می‌باشد، بلکه به ضرورت، عقلی صِرف و ناب، و ذاتاً مفارق از مقدار و جسمیّت و لوازم آنها می‌باشد، پس چگونه آنچه را که (آن عقل مفارق) دارای جسم و وضع قرارش داده، برای خودش واقع گردد و آمیزش به این امور دامنگیر خودش شود؟

پس روشن شد امری که قابل چنین اموری است لازم است که حالتش با قیاس بدان (هیولا) حالت امکانی مبهم ناقص باشد و نسبت این حالت به هریک از آنها، نسبت

۱. چنانکه مأخذ حرکت جوهری برای حدوث، مأخذ عرشی است. «سبزواری»

نقص باشد به کمال و نسبت ضعف به قوّه، از این‌روی گفته شده: هیولا در ذات خودش نه متصل است و نه منفصل و نه واحد است و نه کثیر و نه دارای وضع و حیّز و مکان است و نه غیر دارای وضع و حیّز و مکان.

سپس بدان: فرق است بین احوالی که از ضروریات وجود شئی و لوازم هویّت آن است ـ به‌گونه‌ای که خالی بودن موضوع از آنها و از آنچه مستلزم آنها و یا چیزی که به‌حسب واقع لازم آنها می‌شود امکان‌پذیر نباشد ـ و احوالی که از این قبیل نیستند، یعنی امکان خالی بودن موضوع از آنها به‌حسب واقع هست؛ بخش اوّل مانند مقدار و وضع و مکان و زمان ـ برای جسم ـ و بخش دوم مانند سیاهی و گرمی و نوشتن و امثال اینها برای آن؛ در بخش اوّل ناگزیر از این است که محلّ و قابلش در وجود خود به ذاتش تقوّم نداشته باشد، در ماهیت و مفهومش نمی‌گوییم، مگر به‌صورت محصِّلی که بخشندهٔ وجودش باشد، از این‌روی ناگزیر باید محل جسمیّت و لوازم آن از مقدار و وضع و غیر این دو، مادّه‌ای باشد که از حیث وجود ـ جز به‌صورتی که مستلزم آن است ـ تقوّم نداشته باشد، برعکس دومی، برای‌اینکه محل سیاهی اگرچه لازم است که متعیّن به «سواد ـ سیاهی» و «لاسواد» و بدانچه ضدّ آن است نباشد، بلکه به حالت اِمکانی اِبای از عروض هر سیاهی و آنچه ضدّ آن است نداشته باشد، مگر آنکه این اِمکان باشد که برای آن محل، وجودی غیرنیازمند در تقومش به‌صورت سیاهی و یا رنگ دیگری حصول پیدا کند، برای‌اینکه اتصاف آن به سیاهی، گونهٔ وجودش و از لوازم هویّتش در ذاتش نمی‌باشد، پس جایز است که جسمی موجود گردد که رنگ نداشته باشد، و امکان دارد که عنصری تصوّر شود که نه گرم باشد و نه سرد، یعنی گرمی و سردی محسوس عارض شونده.

و چون این مقدمات بیان شد گوییم: شکّی در این نیست که بودن شئی در زمان و در مقوله «متی ـ کی» ـ خواه بالذات و یا بالعرض ـ نحوه و گونهٔ وجودش است، چنانکه بودن شئی در مکان و در مقولهٔ «این ـ کجا» ـ خواه این وقوع بالذات باشد و یا بالعرض ـ نحوه و گونهٔ وجودش می‌باشد، برای‌اینکه عقلِ مستقیم حکم می‌کند که هر شئی زمانی و یا مکانی، به‌حسب وجود خارجی و هویت شخصیش محال است که از اقتران و جفت بودن با آن‌دو، منسلخ و جُدا باشد و دارای وجود ثابتی گردد به‌طوری که اوقات

بر او تغییر نکند و مکان‌ها و محل‌ها نسبت بدو تفاوت نداشته باشند، هرکس که این را جایز شمارد، درواقع با مقتضی عقلش ستیز کرده و ظاهرش با باطنش و زبانش با دلش دشمنی می‌کند.

بنابراین بودن جسم به‌گونه‌ای که بر آن، اوقات تغییر و تبدیل پیدا کند و برایش گذشته و حال و آینده تجدید شود، لازم می‌آید که به‌جهت امری صوری که داخل در قوام وجودش و در ذاتش هست باشد، به‌طوری که در مرتبهٔ قابلیتش مر این تجددات را در نفس‌الامر از جهت وجود غیرمتحصل باشد ـ مگر به‌صورت تغییر و تجدّد ـ و در وجود، به‌گونهٔ وصف تغییر و انقضا، متقدّم و پیش نباشد، بلکه وی را اتصاف به امکان آن وصف و مقابلش، به‌حسب مرتبه‌ای از مراتب نفس‌الامر باشد، نه در حاق و کُنه واقع و عین اعیان، چنانکه هیولا را در ذاتش به‌حسب ذاتش این است که نه متجسّد باشد و نه «لامتجسّد» و نه « متقدّر ـ دارای اندازه» باشد و نه «لامتقدّر» و نه «متحیّر» باشد و نه «لامتحیّز» و نه دارای «وضع» باشد و نه دارای «عدمِ وضع» تا امکان اتصافش به هریک از این امور باشد، با این‌همه در نفس‌الامر و واقع، هیولا را جز تجسّم و تقدّر و لوازم آن‌دو ـ از «اَین» و «وضع» و غیر اینها ـ نمی‌باشد.

و فرق بین عدم اتصاف به صفتی در نفسِ واقع و بین عدم اتصاف بدان در مرتبه‌ای از مراتب واقع را دانستی که اوّلی مستلزم دومی نیست، و همین‌طور فرق بین اتصاف به صفتی درواقع، و بین اتصاف به آن صفت در هر مرتبه‌ای از مراتب واقع ثابت است، و اوّلی موجب دومی نمی‌شود، برای اینکه ماهیت گاهی متصف به وجودش در نفسِ واقع می‌شود و بدان (وجود) در مرتبهٔ ذاتش ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ متصف نمی‌گردد، و همین‌طور هیولا، به تجسّم و تقدّر در نفس‌الامر متصف می‌باشد ولی در حدّ نفس و قابلیتش نه متجسّم است و نه متقدّر، آری! هرچه که برای چیزی در مرتبهٔ نفسش ـ از آن‌روی که نفسش است ـ ثابت می‌شود، آن ناگزیر درواقع برای آن‌چیز ثابت است ـ دون عکس کلّی ـ و در جانب سلب این‌گونه نیست، چنانکه بیانش مکرّراً گذشت.

بنابراین روشن و آشکار شد که صفت تغییر و تجدد برای اجسام و وقوع آنها در مقوله «متی» امری صوری و جوهری است که مقوّم آنها و یا مقوِّم آنچه که لازم وجود و

شخصیّت آنها و یا در مرتبهٔ وجود و شخصّیت آنهاست می‌باشد، و از عوارضی که امکان تجرد جسم از آنها، و خالی بودن آن (جسم) درواقع از عروض آنها است ـ مانند سیاهی و گرمی و نظیر این دو ـ نمی‌باشد، پس لازم است که صورت اجسام، صورتی متجدّد در نفس و طبیعتشان که بدانها ذاتشان استکمال پیدا می‌کند و نوعیتشان تحصّل و مادّه‌شان تقوّم می‌یابد، امری باشد که از حیث هویت، متجدّد و از جهت کون و وجود، متدرِّج و از ناحیهٔ ذات، حادث و دارای کون و فساد باشد و پیوسته تجدد پذیرد و انقضا یابد و پیش رود و بگذرد و حاضر شود و غایب گردد، و این به‌حسب وجود خارجی و تشخص عینی (خارجی) است، اگرچه به‌حسب ماهیت عقلی و به‌حسب مرتبهٔ مادّهٔ هیولانیش این‌گونه نیست.

خلاصه آنکه: هرگاه که حرکت و زمان ـ به‌حسب ماهیّت در نزد آنان ـ توصیف می‌گردد، یعنی انقضا و حدوث و استمرار تجدّدی و بقای حدوثی، چیزی است که بدان اجسام طبیعی، به‌حسب وجود طبیعی شخصیشان در حدّ هویت خارجیشان که تقدّم و پیشی بر دیگر لواحق عرضی دارد، توصیف می‌گردد، پس تمام موجوداتی که در این عالم‌اند، به ذات خود در زمان و تغییر واقع‌اند و مندرج تحت مقولهٔ «متی» هستند همچنان که در مکان واقع‌اند و مندرج تحت مقولهٔ «أین» می‌باشند، ولی بعضی از آنها از حیث وجود از تغییر و زمان متأخراند، مانند بیشتر عوارض وجود، چون سیاهی و گرمی و حرکت و غیر اینها از موجوداتی که مسبوق به عدم و «لاکون» انفصالی و دگرگونیهای انفعالی که به‌واسطهٔ غیر آنها انقطاع می‌پذیرد هستند، و بعضی از آنها با تغییر و زمان‌اند، مانند طبایع بسیط فلکی و کوکبی و آنچه در روند اینها است که معیّت ذاتی داشته و بازگشت به «فیئیت ـ سایه‌وار» و یا «عینیّت» دارند.

و معیّت وجود جسم در ذاتش با زمان، مانند معیّت ثابت با متغیّر نیست ـ چنانکه بیشتر از مردم پندارند ـ جز آنکه آنان بین معیّت عقل با زمان و معیّت جسم را با آن فرق می‌گذارند، به اینکه جسم جدای از حرکت و سکون نیست و هریک از آن‌دو متغیّراند؛ حرکت: بالذات است، اما سکون: به‌حسب تقدیر است، یعنی اینکه جسم ساکن اگر سکونش تبدیل به حرکت شود، باید زمان حرکتش این‌گونه باشد، پس جسم اگر متغیّر نباشد، بلکه در نفس خودش ثابت باشد، در این‌صورت در زمان نیست،

بلکه با زمان است ـ مانند عقل ـ ولی به‌حسب وقوعش در حرکت و سکون، متغیّر می‌باشد، پس در زمان است، بنابراین معیّتش با زمان، به «فیئیت» و یا «عینیت» به‌واسطهٔ حرکت ـ بازمی‌گردد، و ندانستند چیزی که در ذات و هویتش، از حیث وجود ثابت است ـ مانند عقل مفارق و مجرد ـ محال است که محلِ تغییر و قابل برای حرکت باشد، آری! امکان دارد که در حدّ ماهیت ذهنی و یا به‌حسب مرتبهٔ هیولانی غیر متقوّم به ذات خود، نه متحرک باشد و نه ساکن، و نه متغیّر باشد و نه «لامتغیّر» حتّی امکان دارد که درواقع متصف به تغییر و حرکت گردد، پس جسم وقتی که از حیث ذات و هویت ـ در حدّ طبیعت نوعی خارجی ـ ثابت باشد، محال است که توصیف به تغییر و حرکت گردد، و نیز محال است که توصیف به سکون گردد، چون آن عدم حرکت است از آنچه که شأنش آن است حرکت را قبول کند.

بدان که آنان به‌جهت عدم تحقیقشان مر وجود و هویت خارجی را، در این اشتباه و خطای بزرگ افتاده‌اند و قائل شدند که وجود و تشخص از اعتبارات ذهنی و معقولات ثانوی (دومین) است که آن را در خارج هیچ امری محاذات و برابری ندارد، و از این نکته غافل و بی‌خبر ماندند که وجود، نفس‌الامر عینی خارجی است، چه رسد به اینکه آن را امری دیگر در عین و خارج، محاذی و برابر باشد.

سپس آنان چون ماهیت جسم و ماهیت حرکت و زمان را اعتبار کردند، دریافتند که ماهیت حرکت و مقدار آن، خارج از ماهیت جسم و معنای آن است، لذا حکم کردند که آن از عوارض لاحق آن (وجود) است، چنانکه در اصل وجود به زیادی بر ماهیت حکم داده‌اند، و درنتیجه این نظریه منتهی به این شد که تحقق وجود را در خارج و اینکه وجود، نسبت به ماهیتِ موجود شده دارای ثبوت و تحقق است انکار ورزیدند، و این بدان جهت است که عارض، از حیث وجود، مسبوق به وجود معروض است، بنابراین هرگاه که وجود، زائد بر ماهیتِ موصوف بدان (وجود) باشد، و هر صفتی وجودش فرع وجود موصوفش باشد، سخن به آن وجود پیشین بازگشته و درنتیجه تسلسل و یا دَور پیش می آید و هر دو باطل‌اند، پس اتصاف ماهیت به وجود، فقط در ظرف ذهن تحقق می‌یابد.

دانستی که این پسندیده و درست نیست و فرقی بین ذهن و خارج در لزوم تسلسل

و دَور نمی‌باشد، البته بر تقدیر اینکه وجود امری مغایر با ماهیت و زائد بر آن باشد ـ زائد بودن اوصاف لاحق مر موصوفاتش را پس از تمام بودن تحصّل آن (ماهیت) و فعلیّت ذاتش ـ بلکه امر در آن، آن‌گونه است که خداوند بدان، قلب هریک از بندگانش را که می‌خواهد تابناک می‌فرماید.

خلاصه آنکه: آنان فرق بین عوارض ماهیت و عوارض وجود نگذاشته‌اند، بخش اول درواقع متّحد با آن (ماهیت) است، و عارض شدن بر ماهیت به‌حسب تحلیل ذهنی است و بازگشتش به بودن شئی است به‌گونه‌ای که مفهومش خارج از ماهیت می‌باشد و درواقع محمول بر آن است، و این منافی عینیّت و اتحاد در خارج نیست، و نفس وجود از این قبیل است، چون از عوارض ماهیت است که بدان (وجود) موجود است، نه از عوارض وجودِ آن (ماهیت) و همین‌طور فصل برای جنس و تشخص برای نوع، بنابراین تدرّجِ در وجود که در تصوّر زائد بر ماهیّت اجسام است منافی عدم زائد بودنش (یعنی وجود) بر هویّاتِ وجودیِ شخصیِ خارجی آن (ماهیت) نمی‌باشد.

تلخیص کردن و توضیح دادن

معروض تغییر و تجدّد و محل حرکت، یا امری است که از جهت ذات ثابت است و نسبتش به اجزای زمان مساوی و برابر است و یا اینکه امری متغیّر است و یا نه متغیّر است و نه ثابت؛ بخش اوّل محال است، به‌جهت محال بودن وقوع تغییر که موجب اختصاص چیزی به وقت معیّن، بر امری که در ذات خودش مفارق و مجرّد از تمام زمان‌ها و وقت‌ها است می‌باشد؛ بخش دوم خالی از این نیست که یا آن تغییر در وجود، زائد بر ذاتش می‌باشد و یا نمی‌باشد، اوّلی موجب بازگشت سخن است در محل و لزوم تسلسل و یا دور؛ و دومی خالی از این نیست که یا عین ماهیتش می‌باشد و یا اینکه عین وجودش است؛ اوّلی باطل است، برای‌اینکه آن چیزی که تغییر عین ماهیتش است عبارت از نفس خود حرکت است، و محال است که محل حرکت، حرکت باشد، زیرا شئی، عارض نفس خودش نمی‌گردد؛ و نیز مبرهن شده که حرکت، به متحرک بودن نیست و جایز نیست که حرکت، در حرکت باشد، و دومی همان مطلوب است.

اما بخش سوم: و آن یا صورت شئی متغیّر است و یا مادّه‌اش؛ اوّلی محال است،

برای‌اینکه آنچه در وجود، بالفعل متغیّر است امکان ندارد صورتش که بدان بالفعل می‌گردد، نه متغیّر باشد و نه ثابت، دومی همان مطلوب است، برای‌اینکه مادّه در نفس خودش چون از هر وجهی بالقوه است، اگرچه در نفس‌الامر به صورت متغیر است، ولی در ذات خودش نه متغیّر است و نه ثابت، و نه متحرک است و نه ساکن؛ گفته نمی‌شود که: اینجا بخش دیگری باقی ماند و آن اینکه: محلِّ تغییر، مجموعِ مرکّبِ از مادّه و صورت است؛ چون گوییم: بارها دانستی که تمام شئی مرکّب، به صورتش است نه به مادّه‌اش، پس حکم صورت به‌عینه حکم مجموع است، به ویژه نزد آن‌کس که قائل است ترکیب بین آن‌دو، اتحادی است.

پس محقق و ثابت شد که تمام اجسام از حیث وجود در ذات خودشان متجدّداند و صورتشان صورت تغییر و دگرگونی است، و هریک آنها از حیث وجود حادث‌اند و مسبوق به عدم زمانی و دارای کون و فساد، و هویات وجودی و طبایع مرسَل و مفهومات کلّی آنها را استمرار و پیوستگی نیست، برای‌اینکه کلّی را وجودی در خارج نیست، و طبیعت مرسَل، وجودش عین وجود شخصیّات آن می‌باشد و آنها متکثّراند و هر کدام از آنها حادث می‌باشند و در خارج جمعیتی ندارند تا آنکه توصیف گردند که حادث‌اند و یا قدیم، پس همان‌گونه که کلّی را وجودی جز به‌واسطهٔ افراد نیست، پس «کُل» را وجودی جز وجودات اجزا نمی‌باشد و اجزا فراوان‌اند؛ همین‌طور حدوثشان هم حدوثهای فراوان است، و اگر مجموع را وجودی غیر از وجودات اجزا بود، آن به حدوث سزاوارتر بود [1]، ولی حقیقت آنکه آن را وجودی جز به اعتبار وهم نمی‌باشد، یعنی قوّهٔ واهمه همه را توهم می‌کند که گویی یک‌چیز است، ولی واهمه از ادراک امور نامتناهی و حاضر آوردن آنها با هم عاجز و ناتوان است.

و فرق بین کلّیِ طبیعی و «کُل» اینکه: کلّی را وجودی در ضمن هر فردی می‌باشد، لذا توصیف به حدوث می‌شود، همچنان که توصیف به وجود می‌شود، اما «کُل»: وجودی در نفس خود ندارد، برای‌اینکه وجود، مساوق و برابر وحدت، و بلکه ـ همان‌گونه که دانستی ـ عین وحدت است، و آن را (کُل را) وجودی در جزء نیست، پس توصیف به حدوث و قِدم نمی‌شود، همچنان که توصیف به وجود نمی‌شود.

۱. چون مجموع معلول اجزا است، و اگر علّت حادث باشد، معلول به حدوث سزاوارتر است. «سبزواری»

اما کلّی عقلی: اگرچه نزد ما موجود به وجود صورت مفارق الهی است ـ چنانکه رأی افلاطون الهی و حکما راسخ و استواری که پیش از او بوده‌اند و بزرگان والا مقام قدس‌الله اسرار هم و شرّف‌الله انوارهم بر این است ـ ولی صور مفارق، نه از عالم است و نه ماسوای خداوند تعالی، بلکه صور علم خداوند [1] و کلمات تامّات اویند [2] که نه تمامی می‌پذیرند و نه نابود می‌شوند، چنانکه خداوند می‌فرماید: ما عندکم ینفدو ما عندالله باق، یعنی: آنچه نزد شماست فانی می‌شود و آنچه نزد خدا است باقی است (۹۶ ـ نحل) و فرمود: لوکان البحر مداداً الکلمات ربی لنفدالبحر قبل ان تنفد کلمات ربی، یعنی: اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد پیش از آنکه کلمات پروردگارم تمامی گیرد، دریا تمامی پذیرد (۱۰۹ ـ کهف).

بنابراین عالم با تمام اجزایش، افلاک و ستارگان و بسایط و مرکّباتش، حادث و دارای کون و فساداند، هرچه در آن است در هر لحظه و آنی موجود دیگر و خلق جدیدی است، چنانکه بیانش را پیش از این در علم کلی و آنچه که فوق طبیعت است ایراد داشتیم؛ خداوند دانا است و بس.

۳
فصل
در بیان بافته‌های متکلمان و مقداری از آراء و بحث‌هاشان در این مسئله

پیش از این در مبحث علم کلی گفته آمد که علّتِ نیازِ به مؤثر عبارت از امکان در

۱. اضافهٔ صور به علم یا بیانی است، یعنی مراد از آن علم فعلی است، و یا «لامی» است، یعنی عکس‌های علم تفصیلی ذاتی او می‌باشد، همان‌طور که صورت علم اجمالی او عین کشف تفصیلی است، زیرا بسیط حقیقی تمام وجودات است و تمام ماهیات تحت اسماء او درنوردیده شده‌اند و اعیان ثابتات در اسماء و صفات پنهان‌اند، پنهان بودن درخت در دانه. «سبزواری» ۲. صدرالمتألهین گوید: کلمات تامّات وسایطی نوری هستند که بین خداوند و عالم می‌باشند، آنها فوق خلق و دون خالق‌اند و به توسط آن کلمات که عقول و نفوس کلی الهی‌اند فیض به اجسام می‌رسد و نام آنها مختلف است. چنانکه عقول قدسی و ارواح عالی و کلمهٔ الهی که به مریم علیهاسلام القا شد ـ و روحٌ منه که در قرآن است ـ عبارت از آن کلمات است و آنها متصل به خداوندند، مانند اتصال شعاع خورشید به خورشید. و از آن‌جهت کلمات تامّات نامیده شده که تمام کمالات در آنها به فعلیت رسیده و منشاء اثر گردیده‌اند، و آنها از مواد جسمی مجرداند و هر مجرد روحانی، وجودش عین علم و ادراک است. و از این کلمات گاهی به قول‌الله و گاه دیگر به عالم امر تعبیر شده است. «م»

ماهیت و نقص و نارسایی از تمام بودنِ در وجود است نه حدوث ـ چنانکه گروهی (از متکلمان) چنین پنداشته‌اند ـ فلاسفه گویند: واجب به ذات خود، اگرچه به ذات خود مقتضی و مرجِّح (برتری دهنده) وجود ممکنات است، خواه مقتضی، ذاتش باشد و بس و یا صفتی از صفات ـ چنانکه عقیدهٔ متکلمان می‌باشد ـ او را صفاتی است که از حیث وجود واجب است، پس او متقدم بر تمام ممکنات است، چون علت و مرجِّح آنها است، و مرجِّح دائم و همیشه است، پس ترجیح هم دایم و همیشه است، برای‌اینکه آنچه را که واجبِ به ذات خود برای آن صانعِ عالم و مؤثرِ در آن است، مانند وجود وقت و یا نابودی مانع و یا وجود شرط و یا حصول اراده و یا طبع و یا قدرت، و خلاصه وجود ـ به هر حالی‌که قائلان به صفات مانند اشعریان و کرّامیان و غیر اینها از طوایف متکلمان آن را فرض می‌کنند ـ خالی از این نیست که یا ازلی است، در این‌صورت ناگزیر باید عالم ازلی باشد ـ به‌جهت امتناع تخلف معلول از علّت تامّ ـ و اگر ازلی نبوده، حادث است و هر حادثی را ناگزیر از مرجِّحی حادث می‌باشد، وگرنه باید حادث، غیرحادث باشد، سپس سخن به این مرجِّح حادث ـ در احتیاجش به مرجِّح حادث دیگر ـ بازمی‌گردد که چرا اکنون تجدد یافته و پیش از این نیافته و همین‌طور تا بی‌نهایت، لذا حصول مطلوب از وجود حوادثی که آنها را آغازی نیست لازم می‌آید.

خلاصه آنکه دانستی: واجب‌الوجود، واحد[1] از تمام وجوه می‌باشد و تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد، و او از حیث احوال و افعال متشابه[2] است (یعنی احوال و افعالش شبیه به هم است)، پس اگر از او چیزی پدید نیاید ـ بلکه تمام احوال همان‌گونه که بودند باشد ـ استمرار عدم ـ همان‌گونه که بوده ـ لازم می‌آید، و اگر تجدّد حالی از احوال

۱. او از صفات زائد حادث، متعالی و برتر است که تعلق و یا نفس آنها (صفات) حادث باشد و درنتیجه عالم حادث باشد، و یا ترکیبش از قوّه و فعل لازم آید، برای‌اینکه مثلاً ارادهٔ حادث و تعلقِ حادثِ آن مسبوق به استعداد است، و نیز او تعالی بی‌نیاز و غنی است و در فعلش محتاج به حصول شرط و یا حضور وقت و یا داعی زائد و یا غیر اینها که منافی بی‌نیازی او از غیر او است نمی‌باشد، و چون به ذات خود فاعل است و به صفتی که آن صفت عین ذاتش می‌باشد، فاعلیتش دائم و همیشگی است. «سبزواری» ۲. یعنی او متوحدالحال است (یعنی دارای یک حال می‌باشد) برای‌اینکه حال او پیش از وجود اشیا و با اشیا و بعد از اشیا یک حال است و متشابه و همانند افعال، چنانکه خداوند می‌فرماید: ولن تجد لسنة الله تبدیلا، یعنی روش الهی را هیچگاه تبدیل‌بردار نخواهی یافت. «سبزواری»

مذکور موجب وجود عالم باشد، این‌هم محال است، چون در عدم صریح و مطلق حالی نیست که سزاوار در آن این باشد که عالم موجود شود و یا باری‌تعالی را (حالی) باشد که موجِد شود، و یا در او حال دیگری باشد که به‌جهت تشابه حال اقتضای وجوبش را بکند؛ این خلاصهٔ سخن آنان در اثبات قِدم عالم بود.

گویم: تمام این مقدمات صادق و درست و اضطراری‌اند، با این‌همه از آنها قِدم عالم لازم نمی‌آید، زیرا دانستی ماهیتی که از حیث وجود متجدّد است، ثبات و پایداریش عین تجدّد و نو شدن است و فعلیّتش عین قوّهٔ استعدادی است و وجودش آمیختهٔ با عدم و کمال و تمامش عین نقص و نارسایی، پس آن (عالم) مستند به فاعل خود که از حیث فاعلیّت تامّ است، و موجِب خویش که از جهت فیض دائم است و از حیث علّیت ـ از جهت ثبات و فعلیت و وجود و تمام و کمالش ـ ثابت است می‌باشد، نه از جهت تجدّد و قوّه و نقص و نارسائیش، چون اینها از لوازم ذات او ـ بدون جعل و تأثیر ـ می‌باشد، و پیش از این دانستی که لوازم ماهیت غیرمجعول است.

و روشن است که لازم نیست معلول در گونهٔ وجود و قوام و ثباتش مانند علّت باشد، بلکه مدار و گردش معلولیت بر نارسایی در وجود، از درجهٔ وجود علت فاعل (فاعلیت) می‌باشد و نارسایی، فقط به‌واسطهٔ دخول عدم در هویت معلول می‌باشد و بس.

آری! وقتی حدوث، وصف زائد بر وجود شئی مجعول باشد، پرسش از «لِمیّت ـ چرایی» بر تخصیص این حدوث به وقتی مخصوص ـ غیر دیگر اوقات ـ وارد است، ولی اگر حدوث و تجدّد به منزلهٔ ماهیت و لوازم غیر مجعول آن باشد، حکمش حکم دیگر ماهیاتی که از فاعل دائمی صادر شده‌اند و وجودشان پیوسته تعلق به فاعل دائمی دارد می‌باشد، پس همان‌طور از اینکه واجب تعالی خالق انسان است، لازم نمی‌آید که واجب تعالی انسان باشد و انسان، واجب تعالی، همین‌طور از اینکه مؤثّرِ قدیم موجِبِ حادث به ذات خود است، لازم نمی‌آید که حادث، قدیم باشد و یا قدیم، حادث، برای‌اینکه حدوث برای موجودی که از حیث هویّت متجدّد است به منزلهٔ ذاتی است که مقوّم ماهیات می‌باشد، و جعل بین ذات و ذاتی تخلّل و نفوذ ندارد؛ این پاسخِ درستی است از شبههٔ فلاسفه که حدوث عالم را با آنچه در آن و با آن است انکار دارند.

اما متکلمان اهل ملل (کیش‌ها و فرقه‌ها) دو دسته‌اند:

نخست: قائلان به نفی علّیت و معلولیت در موجودات و قدرت گزافی می‌باشند، اهل علم را با اینان سخنی نیست، برای‌اینکه بنای مباحث علمی بر علّیت و معلولیّت و ایجاب مقدمات درست برای نتیجه‌گیری آنها دور می‌زند، و اگر نتیجه‌گیری برای شکل اوّل مثلا ضروری نبود و نتیجه، لازم دو مقدمه ـ بر شکل مخصوص ـ نبود، یقینی در عالم حصول پیدا نمی‌کرد، و چون یقین نباشد، علمی نیست، و چون علمی نباشد، نه اعتماد و وثوق بر تحقق هیچ‌چیزی، و نه اطمینان و نه غرض و نه غایت و نه رجوع و نه بازگشتی نمی‌باشد، بلکه ادیان و مذاهب و کوشش‌ها، تمامش باطل و بیهوده بود، زیرا ترتّب فایدهٔ در نظر گرفته شده برخلاف این کوشش و سعی، و یا نقیض فایدهٔ در نظر گرفته شده بر این کوشش و سعی امکان‌پذیر است و از آنچه انجام می‌شود پرسش نمی‌شود؛ این رأی به آراء سوفسطائیان نزدیک است.

دوم: قائلان به هر دو که ملتزم نفی ترجیح بدون مرجِّح‌اند.

بعضی از آنان برای واجب تعالی صفت زائد بر ذاتش ـ مانند علم و اراده و حیات و قدرت و غیراینها ـ اثبات کرده‌اند، ولی گویند: سبب در ایجاد عالم عبارت از اراده است، پس ناگزیر از مخصِّص و اختصاص‌دهنده‌ای است.

بعضی دیگرشان مخصِّص را مصلحت قرار داده که به عالم بازمی‌گردد [۱]، و در اوایل مباحث علّت و معلول دانستی که این باطل است، و من نمی‌دانم کدام کس را این مصلحت هست که قبل از عدد مخصوص از گردشها و اَدوار فلک، گردشها و دورهای فراوان دیگری ـ پیش از وجود عالم ـ نبوده باشد؟

برخی از آنان مخصِّص را دارای وقت قرار داده است و این نیز باطل است، چون وجود مخصِّص مقدم بر وجود اختصاص یافته است، پس سخن در ذات این وقتی که مرجِّح برای وجود عالم در آن گردیده و آن را بدان وقت اختصاص داده است بازمی‌گردد.

برخی دیگر از آنان ـ یعنی کرّامیان ـ اراده را حادث و قائم به ذات خود قرار داده

۱. یعنی چه مصلحتی در عدم، که شرّ محض است می‌باشد و در وجود که خیر محض است نمی‌باشد، و یا چه مصلحتی در امساک از فیض، با حصول مستحق که ماهیات امکانی است می‌باشد؟.... «سبزواری»

است، در این‌صورت لازم می‌آید که پروردگار عالم محل حوادث دگرگون‌پذیر باشد و این از دو وجه محال است:

نخست اینکه لازم می‌آید که در ذاتش جهت فاعلیت و جهت قابلیت باشد و آن‌دو، دو جهت مکثّر برای ذات موضوع آن‌دو می‌باشند، درحالی که واجب تعالی بسیط حقیقی است، پس این جِداً ممتنع است.

دوم اینکه اگر حوادث در او حلول کرده باشد، در این‌صورت حادث ثابت زمانی در ذاتش، پس از آن باطل است [1]، اگر علّتش نفس ذاتش باشد لازم می‌آید که هیچ‌وقت از آن معدوم و باطل نگردد، و اگر باطل‌کنندهٔ آن امری ضد آن باشد، آنچه در ذاتش پدید می‌آید، در حدوثش ناگزیر از علّت است و برای بطلانش ناگزیر از علّت حادث دیگری، و علّت حدوث خالی از حدوث نمی‌باشد و علّت بطلان، خالی از بطلان نیست، و آنچه که شأنش این است نزد فلاسفه عبارت از حرکت انقطاع‌ناپذیر است و محلّش جِرم مستدیر فلکی است و نزد ما، همان طبیعت است ـ در وجود خارجیش ـ و بنابر هر وجهی ناگزیر از این است که محلّش هیولای جسمانی باشد، پس محل این اراده‌های متصل متجدد اگر ذات باری‌تعالی است، لازم می‌آید که پروردگار عالم جسمی باشد که پیوسته در حرکت گردشی است، بلکه بنابر آنچه بیان داشتیم لازم می‌آید که ذاتش از حیث حدوث و دگرگونی متجّدد باشد، درنتیجه محتاج به پروردگار دیگری می‌شود که وجود تجددی او را به‌وسیلهٔ وارد کردن امثال، دائم و پیوسته بدارد و خداوند قیوم و پایندهٔ یکتا، از تاریکیهای این اوهام گمراهان بیهوده کار که گرفتار وسوسه‌های وهم و خیال‌اند و روش تصفیه و تجرید و دست‌یازی به جلال را رها کرده و دامن بحث و گفتگوهای بی‌اساس را گرفته‌اند بسی برتر است؛ و اگر محل آن غیرذات او تعالی است، لازم می‌آید که این غیر از معلولات او باشد و واجب به ذات خود، از معلولِ متحرکی که از حیث وجود متجدد است انفعال پذیرد ـ انفعالی پیوسته و دائم ـ و این محال است.

و به‌واسطهٔ ابطال ارادهٔ حادث در ذات واجب تعالی، سخن بعضی از آنان دفع می‌شود که گویند: واجب به ذات خود را اراده‌هایی حادث و نامتناهی است که آغاز

۱. یا: پس از آن حادث زمانی، در ذاتش باطل است. «م»

ندارد، و باری‌تعالی به‌واسطهٔ این اراده‌های حادث مؤثّر است، تا آنکه ارادهٔ خاص که موجب حدوث این عالم است حادث گردد، و تسلسلِ حوادث تا بی‌نهایت لازم نمی‌آید و عقول و نفوس و اجسام، تمامشان حادث‌اند.

و از قائلان به حدوث اراده ابی علی جبّائی و ابی هاشم و قاضی عبدالجبار همدانی و پیروانشان هستند که گویند: اراده، قائمِ «لا فی محل» است، و این ممتنع است، برای‌اینکه اراده اگر عرض باشد، محتاج به محلّی است تا بدان محل قائم باشد، پس چگونه به ذات خودش قائم است؟ جز آنکه مرادشان از اراده، معنی جوهری دیگری باشد، پس از جملهٔ عالم است، پس سخن در حدوث آن بازمی‌گردد.

بعضی از آنان اراده را قدیم دانسته و گفته‌اند: ارادهٔ قدیمی سبب در ایجاد عالم است ـ اگرچه قدیمی باشد ـ جز آنکه خداوند متعال حدوث عالم را در وقتی که حادث کرده اراده کرده و اراده‌اش متعلق به حادث کردنش در وقتی دیگر غیر از وقتی که در آن پدید آمده است نمی‌باشد، و جایز نیست که از «لِمیّت ـ چرائی» حادث کردنش و سبب اختصاص دادن عالم را بدان وقت ـ غیر وقت دیگر ـ پرسش شود، برای‌اینکه این اراده به ذات و ماهیت خود اقتضای تخصیص بدان وقت و حادث شدن در آن را دارد، و لوازم ماهیات سزاوار نیست که معلَّل به امری از امور، غیر ماهیات آنها که ملزومات آنهایند باشد.

و دانستی که در اراده ناگزیرِ از مرجِّح داعی می‌باشد و تمام اوقات به‌هم متشابه‌اند، و در عدم صریح، چیزی از چیز دیگر تفاوت، و معدومی از معدوم دیگر امتیاز ندارد، و در آن، حالی که در آن حال ایجاد عالم سزاوارتر باشد ممتاز نیست، و هرچه که پیش از عالم فرض شود ـ یعنی آنچه که علّت وجودش است از حدوث اراده و یا وقت و یا برطرف شدن مانع و یا تعلق علم و یا حصول مصلحت و یا غیر اینها از احوال ـ سخن در حدوث و درخواستش به مرجِّحی حادث بازمی‌گردد، آن‌گونه که سخن در علّت حدوثِ خود عالم جاری می‌باشد، و این موجب تسلسل حوادث تا بی‌نهایت می‌شود.

اما آنچه را که برخی از متکلمان گفته که: حکما گویند: صدور عالم از واجب به ذات خود در وقت مخصوص، سزاوارتر از صدورش در وقت دیگری ـ پیش از آن و

یا بعد از آن ـ نمی‌باشد، پس در آن وقت مخصوص پدید نمی‌آید؛ (مصنف قدس‌سره گوید:) این متکلّم در این نقل سخن از آنها راه درست را نپیموده است [۱]، برای‌اینکه حکما اتفاق نظر دارند که واجب تعالی بر تمام ممکنات تقدّم ذاتی دارد، و وقت مذکور نیز از جملهٔ ممکنات است، زیرا نزد آنان (وقت) مقدار حرکت گردشی فلکی است و نزد ما مقدار وجود طبیعی است که به نفس خود متجدد می‌باشد، پس بر تمام ممکنات تقدّم ندارد ـ و همین‌طور حرکت و موضوع آن ـ وگرنه لازم می‌آمد که شئی بر نفس خودش تقدّم داشته باشد و این محال است؛ این آن چیزهایی بود که در این‌باره گفته شده است، و به‌زودی از ما، دربارهٔ تقدّم باری‌تعالی بر تمام ممکنات ـ تقدّمی زمانی ـ سخنی استوار خواهی شنید.

یادآوری و اثبات نمودن

امکان ندارد کسی گوید ارادهٔ قدیمی، وجود عالم را در وقتی که در آن پدید آمده است واجب و لازم ساخته، و پیش از آن وقت، ارادهٔ قدیمی موجب وجودش نبوده و آن را ایجاب نمی‌کرده است، چنانکه ما اراده می‌کنیم فعل مخصوصی را پس از یک سال انجام دهیم، برای‌اینکه ارادهٔ موجود کنونی، اقتضای وجود آن مراد را پس از یک سال دارد و اقتضای وجودش را در حال ندارد؛ زیرا این نیز محال است، برای‌اینکه پیش از وجود ممکنات چیزی نبوده که حصول مراد را واجب و لازم سازد [۲]، مانند حال در مرادی که پس از یک سال حصول پیدا می‌کند، برای‌اینکه آنجا حالاتی متجدّد است که مانع از حصول مراد ـ مگر پس از یک سال ـ می‌باشد، پس اگر فرض شود این اراده‌کننده قدرت بر تحصیل مرادش را که در یک سال بعد اراده کرده، در حالیکه ارادهٔ احضار آن مراد را با وقتش که در آن (حال و وقت) مقدَّر کرده است دارد، باید آن را با آن وقت ـ بدون انتظار کشیدن و مهلت دادنی ـ

۱. از این جهت (مصنف) فرموده که مطالب حکمت باید برهانی باشد، و ظاهر اینکه حکیمی که این را گفته در مقام مجادله بوده و بنا را بر سخن متکلم گذارده است. «سبزواری» ۲. ظاهر این است که به‌جای کلمه واجب و لازم، باید مؤخر و پس از آن باشد، و نیز ارادهٔ ما آمیخته با قوه است ـ برعکس ارادهٔ او تعالی ـ. «سبزواری»

حاضر سازد، و پیش از وجود عالم جز عدم مطلق صریح نمی‌باشد، و آن در جواز تعلّق اراده به وی دارای احوال متشابه است، پس محال است که در آن، وقتی که بدان وقت ارادهٔ قدیمی تعلق گرفته، از وقت دیگری همانند آن امتیاز داشته باشد، و همان‌طور که امکان تعلق اراده به این وقت هست، تعلّقش به وقتی که پیش از این وقت نیز هست امکان دارد [1]، بنابراین آن چیزی که تعلّق اراده را به این وقتِ ممکن ـ غیر وقت دیگر ـ واجب و لازم می‌سازد چیست؟ و چه چیزی است که آن را از غیرخودش از اوقات، در تعلّق اراده امتیاز می‌بخشد؟ درحالی که هیچ‌چیزی از غیرخودش، جز به‌واسطهٔ تخصیص دهنده‌ای امتیاز پیدا نمی‌کند، و در عدمِ صِرف ـ همان‌گونه که بارها دانستی ـ هیچ تخصیص دهنده‌ای نمی‌باشد.

بنابراین با آنچه که بیان داشتیم، دوام و پیوسته بودن جود و بخششِ بخشایش‌گر مطلق و ازلی بودن صنع و آفرینش آفریدگار حقیقی و افاضه و ریزشش بر اشیاء، از ازل تا ابد به یک نظم و ترتیب، روشن و آشکار شد، ولی دوام بخشش وَجود مُبدِع و ابداعش، موجب ازلی بودن ممکنات نمی‌شود، نه کُلّ و نه جزء و نه کلّی و نه جزئی آنها، چنانکه پیش از این گفته آمد؛ و اگر فلاسفه بر همین اندازه اکتفا و بسنده می‌کردند، یعنی اثباتشان مر اَحدیّت ذات صانع را و در فاعلیّت تامّ بودن و در قوّه و قدرت کامل بودن او را، و اینکه از حیث بخشش و رحمت دائم است و بازگیرندهٔ فیض و عنایت نیست و لحظه‌ای دست کرم و بخششش بسته نیست [2]، سخنشان سخن درست و راستی بود، ولی پسینیان آنان بر این افزوده و پنداشته‌اند که این معانی مستلزم قِدم عالم و دوام فلک و ستارگان و اجرام بسیط و صور آنها و نفوسشان، از جهت نوع و شخص، و دوام مرکبات و صور آنها و نفوسشان، از حیث نوع ـ نه شخص ـ می‌باشد، و ما بر بطلان آنچه که بدان قائل‌اند، یعنی سرمدی بودن مجعولات و قِدم ممکنات ـ با عنایت الهی و یاری ملکوت اعلای او ـ اقامهٔ برهان نموده‌ایم.

۱. مرادش از وقتی که پیش از آن و یا غیر آن است، افراد ماهیت وقت است که در خارج معدوم‌اند و در ذهن موجود. «سبزواری» ۲. یعنی حکم محقق ناگزیر است که قائل به قِدم خداوند متعال و قِدم صفاتش و آنچه از ناحیهٔ او است باشد و قائل به حدوث مخلوق و آنچه از ناحیهٔ او است باشد. «سبزواری»

۴
فصل
در بعضی دلایل متکلمان و صاحبان مِلل بر انقطاع فیض

بر عقیده‌شان به دلایلی چند استدلال کرده‌اند: دلیل نخست اینکه: اگر این حوادث ـ مثلاً حرکات افلاک و گردشهای آنها ـ نامتناهی باشد، لازم می‌آید که هریک از گردشها مسبوق به عدمهایی باشند که آغازی آنها را نیست، پس تمام عدمها در ازل ـ بدون ترتیب ـ مجتمع‌اند، و اگر تمام عدمهایی که بر هریک از این گردشها تقدّم دارند، در ازل اجتماع داشته باشند، پس تمام این عدمها خالی از این نیست که یا با آنها در ازل چیزی از موجودات حصول پیدا می‌کنند و یا اینکه با آنها چیزی از موجودات حصول پیدا نمی‌کنند، اوّلی اقتضای این را دارد که سابق پیشینی، مقارن با مسبوق متأخر باشد و این محال است؛ دوم آنکه با این عدمهای اجتماع یافتهٔ در ازل، چیزی از موجودات حصول پیدا نمی‌کنند، پس لازم می‌آید که مجموع موجودات را آغازی باشد و این همان مطلوب است.

آنان این وجه را به‌گونهٔ دیگر مقرر داشته و گویند: یا حصول چیزی از آنها (موجودات) در آن (عدم) جایز است و یا اینکه جایز نیست، اگر حصول چیزی از آنها [۱] در ازل جایز است و غیرآن بر آن پیشی نگرفته است، پس مجموع آنها را آغازی می‌باشد؛ و این دو راه، مبتنی بر این قاعده نیست که: حُکم بر کُل، بر هریک نمی‌باشد.

آنان این وجه را گاهی چنین مقرر می‌دارند که: حکمِ بر کُل، همان حکمِ بر هریک می‌باشد و می‌گویند: هریک از حرکات و حوادث مسبوق به عدم است، پس کُل، مسبوق به عدم است، و یا هریک از آنها داخل در وجود است، پس کُل، داخل در

۱. در نسخه‌ای که ما داریم اینجا افتاده دارد و آن اینکه: یا جایز نیست، اگر جایز نیست، منتهی به عدم است و اگر جایز است، یعنی حصول چیزی از آنها در ازل جایز است..... بنابر هردو تقدیر، حوادث نامتناهی نیستند، برای‌اینکه تردید بین برخاستن از ازل و بین تحقق و ثبوت در آن است، و برخاستن طبیعت به برخاستن تمام افراد آن است و تحققش به تحقق چیزی از آنها، پس اگر فردی از موجودات در ازل تحقق پیدا نکند، مجموع به‌واسطه عدم متناهی‌اند، و اگر فردی تحقق پیدا کرد، آن آغاز مجموعی است که همیشگی است، پس مجموع، به‌سبب این فرد واحد فرض شده که وی از حملهٔ این حوادث است، متناهی می‌باشد. «سبزواری»

وجود است و منحصر در آن، پس غیرمتناهی است.

از راه اوّل چنین پاسخ داده شده که: اگر مراد شما از پیش بودن عدم بر هر حادثی که اوّل ندارد، مطلقا غیرمسبوق بودن به حادث دیگر است، این ممنوع است، برای‌اینکه عدم هر حرکتی مسبوق به حادث دیگری که پایانی ندارد می‌باشد؛ و اگر مراد شما از پیش بودن عدم بر هر حادثی که اوّل ندارد این است که هریک از حوادث مسبوق به عدمی است و به‌عینه مسبوق به حادث دیگری نیست، از درست بودن این، اجتماع اَعدام در ازل لازم نمی‌آید، برای‌اینکه ازلی بودن چیزی [1]، مطلقا غیرمسبوق بودن او است به غیر، و چون این چنین است، پس از عدم پیشین به حادثی معیّن، عدم پیشین به هیچ حادثی اصلاً لازم نمی‌آید، چون دانستی که از انتفای اخص، انتفای اعم لازم نمی‌آید.

از راه دوم چنین پاسخ داده شده که گفته شود: مسمّای حرکت و حوادث ـ یعنی قدر مشترک بین تمام افراد ـ یا در داخل تمام حرکات و حوادث مذکور اَخذ و اعتبار می‌شود و یا اینکه این‌گونه اخذ نمی‌شود، اگر داخل در آنها اخذ شود: چون گفته شود: حصول چیزی از حرکات و حوادث در ازل جایز است و یا اینکه جایز نیست، ما در آن‌صورت حصول چیزی از آنها را در ازل اختیار می‌کنیم و این چیز، همان مسمّای

۱. اگر گفته شد که نوح علیه‌السلام در گذشته بوده، منافی این نیست که عدمش نیز در گذشته بوده است، و چون ازل وسیع است، امکان آن هست که در آن چیزی باشد، و برخاستنش به این است که این در مرتبه‌ای از آن باشد و آن، در مرتبهٔ دیگری از آن.

اگر طالب تفصیلی گوییم: آنچه از ازل و ازلی گفتیم، بنایش بر آنچه از متکلمان مشهور است بوده، و تحقیق آنکه: ازلی یعنی آنچه در آغاز زنجیرهٔ طولی نزولی ـ به‌حسب تنزل باطن و پنهانیها از غیب‌الغیوب به عالم شهادت و ظهور ـ می‌باشد و ابدی یعنی: آنچه در پایان زنجیرهٔ طولی عروجی ـ به‌حسب ترقی ظواهر به بواطن و باطنِ باطن ـ است.

معنی برتر آنکه: ازلی، عبارت است از حقیقت وجود، که اضافه و نسبت تعینات بدو، در هریک از عوالم جبروتی و ملکوتی و ناسوتی ـ نخست و پیش از تجلی بر آنها ـ ساقط است، و ابدی، عبارت از همان (ازلی) است، یعنی اضافه و نسبت از آنها ـ در پایان و هنگام طمس و فنای صِرف و محق و نابودی محض تعینات به تجلی واحد قهار بر آنها ـ ساقط است، و چون این را دانستی خواهی دانست که منافاتی بین بودن اَعدام در ازل و موجودات در گذشته‌ها غیرمنقطع است، همچنان که کُل، در ابد معدوم می‌شود و موجودات در آینده نامتناهی‌اند، و این بدان‌جهت است که عدم آنها به‌واسطه بازگشت آنها است به خداوند متعال در زنجیرهٔ طولی.... «سبزواری»

حرکت است، و از غیرمسبوق بودن آن به غیرخود لازم نمی‌آید که آن اوّلین حرکات و یا حوادث باشد، این در آن‌صورت لازم می‌آید که اوّلین (حرکات و یا حوادث) باشد، اما اگر آن مسمّا، اخذ در داخل آنها نشود، ما عدم حصول چیزی از آن حرکات و یا حوادث را در ازل اختیار می‌کنیم؛ اینکه گفته‌اند: اگر چنین باشد لازم می‌آید که مجموع آنها را بدایت و آغازی باشد؛ گوییم: این را نمی‌پذیریم، برای‌اینکه سخن درست آن بود که مقرر و بیان داشتیم: هریک از حرکات و حوادث را همانندشان تا بی‌نهایت، بر آنها پیشی دارند، بنابراین مسمّای حرکت مذکور، به‌واسطهٔ پی‌درپی آمدن حرکات از ازل تا ابد، محفوظ است [۱] این مطلب اشکالی دارد و از آن غافل مباش!

از وجه دوم که در آن حکم کُل، مبتنی بر حکم هریک است پاسخ داده شده و فساد و تباهیش را دانستی، مگر آن‌گونه که ما مقرّر داشتیم مقرّر باشد [۲]، و آن اکنون به این سخن ما نقض می‌گردد که: هر ممکنی جز حرکت، جایز است که هریک در وجود ـ یکباره و یکدفعه ـ واقع گردد، درحالی که تمام ممکناتی که غیر حرکت‌اند این‌گونه نیستند، زیرا وقوع آنها یکبارگی امکان‌پذیر نیست، زیرا برخی از آنها جز بر ترتیب زمانی وقوع پیدا نمی‌کنند؛ و همین‌طور، امکان حصول، هریک از دو ضد در یک محل و در یک وقت صدق می‌کند و مجموع این‌گونه نیستند.

و پاسخ دیگری نیز داده شده ـ و آن در این باب اصل است ـ آن پاسخ اینکه: حوادث و پدیده‌های گذشته امکان ندارد که آنها را مطلقا کُلّ مجموعی باشد، تا از این لازم آید که آن کُل، مسبوق به عدم باشد و یا مسبوق نباشد، برای‌اینکه آن حوادث معدوم‌اند و معدوم را اصلاً کُلّی نیست، پس حکم بر آن جایز نیست، بلکه موجودِ از آن حوادث و پدیده‌ها در هر وقت، جز یکی و یا نامتناهی نمی‌باشد.

دلیل دوم آنان در اثبات حدوث عالم اینکه: اگر حوادث در ازل نامتناهی باشند،

۱. پیش از این فرمود که تمام حکما و هوشمندان پذیرفته‌اند که: قدیم بودن طبایع انواع و محفوظ بودن ماهیت بستگی به پی‌درپی آمدن اشخاص دارد، دوست نیست «سبزواری» ۲. یعنی اینکه کُل، قدیم نیست، نه اینکه حادث است، چون آن را وجود جُدا، و در جزء نیست ـ برعکس کلی طبیعی ـ زیرا آن را با اینکه وجودی جُدا نیست، ولی دارای وجودی ـ به‌عین وجود شخصیتش ـ می‌باشد، چون تحقق طبیعت به تحقق فردی از آن، و برخاستنش به برخاستن تمام افراد آن است، و به این بیان اشاره کرده و فرموده: و آن اصل است (در پاراگراف بعدی). «سبزواری»

لازم می‌آید که وجود هر کدام از آنها موقوف بر انقضای حوادثی که نامتناهی‌اند باشد، و هرگاه که وجود هریک موقوف بر انقضای چیزی که نامتناهی است باشد، پس وجودش محال است و نتیجه اینکه: اگر حوادث نامتناهی باشند، باید وجود هریک از آنها محال باشد و بطلان این امر روشن است.

پاسخ اینکه: مراد شما از این موقوف بودن چیست؟ اگر مرادتان از آن، مفهوم متعارف و معمولی است، این آن چیزی است که هنگام معدوم بودنش فرض می‌شود که وجودش موقوف بر چنین و چنان امری است، پس ممتنع از موقوف بودن بر نامتناهی چیزی است که شئی، موقوف بر چیزی باشد که نامتناهی است و بعد هم حصول پیدا نکرده است؛ و روشن است آنچه که وجودش پس از وجود چیزی که در آینده نامتناهی است می‌باشد، وقوعش جایز نیست، اما در گذشته: وقت و یا حالتی نبوده است که در آن وقت و یا حال، آن نامتناهی که حادث موقوف بر آن است معدوم باشد و پس از آن حصول یابد و بعدش حادث حصول پیدا کند، زیرا هیچ وقتی فرض نمی‌شود مگر آنکه مسبوق به چیزی که نامتناهی است باشد؛ و اگر مراد شما از این موقوف بودن این است که موجودی از حوادث و پدیده‌ها، جز پس از آنچه که نامتناهی است وقوع پیدا نمی‌کند، این خود محل نزاع و گفتگو است، برای‌اینکه عقیدهٔ مجادله‌گر این است که حادثی وقوع نمی‌یابد مگر آنکه حوادثی که آغاز ندارند بر آن حادث پیشی دارند و وقوعش جز این‌گونه جایز نمی‌باشد، پس چگونه محل نزاع و گفتگو را برای خودش مثبَت قرار داده است؟ پس اگر محل نزاع و گفتگو را مقدمه‌ای قرار داده که در ابطال و یا اثبات نفس آن در کار گرفته شود، این از قبیل مصادرهٔ بر مطلوب اوّل است و از جمله مغالطاتی است که در منطق بیان شده است.

خلاصه آنکه موقوف بودن مذکور این است که به معنی اوّل عرفی قرار گیرد، پس ملازمه ممنوع است، و اگر مرادش از آن، معنی دومی است، پس ملازمه مسلّم است و استثنا ـ همان‌گونه که بیان داشتیم ـ ممنوع است.

دلیل سوم اینکه: حوادثی که در زمان گذشته واقع شده‌اند، آخر و پایان دارند و هرچه آخر داشته باشد متناهی است، نتیجه آنکه: حوادثی که در زمان گذشته واقع شده‌اند متناهی‌اند؛ اما بیان صغرای (قضیه): برای‌اینکه لحظه و آنِ حاضر، پایان چیزی

است که گذشته؛ اما بیان کُبرا: روشن است.

پاسخ آنکه: شما از این سخنتان که گویید: لحظه و آنِ حاضر، آخر آن چیزی است که گذشته، مقصودتان چیست؟ اگر مرادتان از آخر بودن این است که پس از آن اصلاً چیزی از زمان نیست، صغرا(ی قضیه) را منع می‌کنیم، برای‌اینکه عقیدهٔ مجادله‌گر این است که پس از آن لحظات و آنات زمانهای نامتناهی است، و اگر مرادتان این است که آن، آخر آن چیزی است که فقط به‌حسب فرض و اعتبار ما گذشته است، بنابراین از آن لازم نمی‌آید آخری باشد که پس از آن چیزی دیگر نباشد؛ اما نهایتِ مذکور در کُبرا(ی قضیه)، یعنی: آنچه که آخر دارد، متناهی است، اگر مراد از این نهایت آن است که در جانب بدایت حوادث است، کبرا(ی قضیه) را منع می‌کنیم، و اگر مراد چیزی است که در جانب آخر آن است، بنابراین صورت نتیجه این‌گونه است: حوادثی که در جانب بدایتِ حوادث واقع‌اند از جهت آخرشان متناهی‌اند، ولی از جایز بودن آن، متناهی بودنشان از جهت بدایتشان لازم نمی‌آید، و سخن ما در متناهی بودن حوادث از جهت آخرشان نیست، بلکه سخن در جهت اوّل و بدایت آنها است، بنابراین آنچه گفته‌اند زیانی نمی‌رساند.

دلیل چهارم: از برهان تناهی ابعاد فرا گرفته شده است، و آن اینکه: اگر ما حرکات گذشتهٔ از این سالی را که در آنیم به تمامی تا ازل بگیریم و سپس به سال ناقص، یعنی از سال پیش تا ازل را به تمامی دیگر بگیریم، پس از آن در قوّهٔ واهمه، طرف متناهی یکی از دو تمامی را بر شبیه و مقابل آن، یعنی تمامی دیگری منطبق سازیم، خالی از این نیست که تمامی ناقصِ در طرف دیگر یا ناقص است و یا اینکه ناقص نیست، اگر ناقص نیست و تا بی‌نهایت پیش رفتیم، در آن‌صورت ناقص مساوی زائد است و شئی، با غیرخودش مانند با نبودن با غیرخودش است و هردو باطل است، و اگر یکی از دو تمامی از دیگری ناقص‌تر است، متناهی بودن تمامی ناقص از تمامی دیگری که در جهت اول است لازم می‌آید، و تمامی دوم که به مقدار متناهی زائد بر ناقص است، ناگزیر باید متناهی باشد، بنابراین دو تمامی از حرکات گذشته و همین‌طور حوادثی که مقارن با آنها است، از جانب ازل متناهی‌اند و این همان مطلوب است.

پاسخ اینکه: حرکات گذشته‌ای که از آنها دو تمامی تألیف و جمع آمده‌اند

معدوم‌اند، و امور معدوم «کُل» ندارند، بنابراین فرض اجتماع آنها در ازل محال است، در این‌صورت از فرض این اجتماع محال، انقطاع حرکات در گذشته لازم نمی‌آید، زیرا عدم اجتماع حرکات پی‌درپی را که امکان وقوعشان در وجود جز خُرده‌خُرده نیست دانستی.

دلیل پنجم اینکه: واجب به ذات خود اگر علّت تامّ برای عالم باشد [1]، و معلوم است که از وجود علّت تامّ، وجود معلول آن و از دوام وی (علّت) دوام آن (معلول) لازم می‌آید، در این‌صورت چون عدم واجب به ذات خود را فرض کردیم، از آن، عدم عالم ـ و برعکس ـ لازم می‌آید، و از جایز بودن آن تلازم، لازم می‌آید که عالم مساوی با واجب به ذات خود باشد و این محال است.

پاسخ اینکه: این لزومی که بین علّت و معلول بیان داشتند، از دو طرف بر یک طریق نیست، زیرا برخاستن علّت تامّ به ذات خود، موجب برخاستن معلول است، اما برخاستن معلول، به ذات خود موجب برخاستن علّت نمی‌شود، بلکه از برخاستن معلول استدلال بر آن می‌شود که علّت، پیش از این برخاسته شده است، نه اینکه برخاستن معلول موجب آن شده است، پس فرق بین دو لزوم روشن شد.

دلیل ششم: چیزی است که صاحب کتاب مطارحات (شیخ اشراق) به نیابت از متکلّمان بیان داشته و گفته: نفوس ناطقه حادث‌اند و پس از بدن ـ چنانکه این امر را معترفید ـ باقی‌اند، پس آنها را پس از جُدایی اجتماع است، این اجتماع یا حادث است

۱. بدان که بعضی از متکلمان گفته‌اند: واجب به ذات خود، علت تامّ برای وجود عالم نیست، این به‌جهت فرار از قِدم است، و ندانستند که حدوث، ذاتی عالم طبیعی است و اینکه واجب، تام و فوق تمام است و او واجب‌الوجود با لذات و راجب‌الوجود از تمام جهات می‌باشد و در ذات خودش هیچ معنایی جز صریح ذات خودش نمی‌باشد، و نفهمیدند که آنچه گفته‌اند به منزلهٔ آن است که گویند: او غنی و بی‌نیاز نیست و در ایجاد عالم کافی نیست، بلکه نیاز به وجود چیزی دارد تا بدان، فاعل بالفعل گردد ـ اگرچه زمانهای مقدَّر شدهٔ نامتناهی بگذرد ـ این وقاحت و گستاخی را بنگرید! که چگونه کُل را بر جزء قیاس کرده‌اند، و این تمثیلِ بدون جامع است، زیرا «زید» مثلاً محتاج اشیائی از علل و شرایط و آمادگیهای زمینه‌ساز برای وجودش می‌باشد که تمام آنها غیر او می‌باشند، پس واجب تعالی علّت تامّ او از نقص این معلول نیست، با این‌همه واجب تعالی در ایجاد «زید» محتاج به غیر خود نیست، چون او تمام آنچه را که وجود او موقوف بر آن است می‌آفریند، پس او از مِثل و همانند برتر و متعالی است و وی را مَثَل اعلا و والا ـ مانند صانعی که تمام آلات صنعش مصنوع خودش است ـ می‌باشد.... «سبزواری»

و یا غیر حادث، و ممتنع و محال است که غیر حادث باشد، چون آن (اجتماع) معلول آحاد حادث شده ـ چنانکه بدین امر معتقدید ـ می‌باشد، و هرگاه که علّت حادث باشد، معلول هم ناگزیر حادث است، پس مجموع نفوس ناطقه حاصل شده، پس از جدایی از اَبدان حادث‌اند، و چون ثابت شد که مجموع آنها حادث‌اند، لازم می‌آید که حوادث را بدایت و آغازی باشد، زیرا حوادث اگر در جهت گذشته متناهی نباشند، نفوسِ حادثِ به‌حسب حدوث ابدان نامتناهی خواهند بود، تا نفسی که پیش از وی نفس دیگری نباشد، در آن‌صورت لازم می‌آید که مجموع آنها به ضرورت، حادث نباشد، ولی مجموعِ آنها در گذشته ـ آن‌گونه که دانستی ـ حادث‌اند، بنابراین حوادث را ناگزیر بدایت و آغازی هست و این همان مطلوب است.

از این دلیل به وجوهی چند پاسخ داده شده:

پاسخ نخست اینکه: این مجموعی که از نفوس ناطقه در زمان گذشته گرفته‌اید، اگرچه حادث است، ولی از حدوثش لازم نمی‌آید که حوادث گذشته را بدایت و آغازی باشد، چون هریک از آنها را مجموعی است، زیرا این مجموع با اضافهٔ یکی بدان، مجموع دیگری برای آن (مجموع) حصول پیدا می‌کند که مغایر مجموع اوّلی است، و نفوس ناطقهٔ حادث در گذشته، اگر چه اکنون برایشان مجموعی است، ولی آنها پیوسته در هر وقتی تبدّل پیدا کرده و مجموعی غیرآن مجموعی که بوده است ـ به‌سبب حدوث نفوس در هر وقتی ـ حاصل می‌شود، و انضمامشان به هر مجموعی، مجموع دیگری که دارای حدوث زمانی است حادث می‌شود، و همین‌طور پیوسته آن مجموع، نامتناهی تبدّل پیدا می‌کند، و حکم تنها اختصاص به نفوس ناطقه ندارد، بلکه حال تمام موجودات این‌گونه است، برای‌اینکه اگر قدیم آنها را با حادث آنها مجموعی بگیریم، این مجموع ناگزیر در هر وقتی به‌حسب حدوث حوادث و انضمام آنها بدان، تبدّل می‌یابد و مجموعی دیگر غیر از مجموع اوّلی که پیش از زیاد شدن بود حصول می‌یابد، و این در نفوس ناطقه دلالت بر نهایت و بدا[illegible]تسان بدا [illegible] در هر وقتی مجموع دیگری غیر آنچه که پیش از حدوثِ [illegible]ـادثِ لا [illegible] بوده حاصل می‌آید، و از این لازم نمی‌آید که آنجا وقتی باشد که در آن [illegible]چیزی از نفوس ناطقه حصول نیابد، و دلالت بر این نیز ندارد که آنها را

بدایتی است که پیش از آنها نفسی نبوده است؛ پس این اشکال دفع می‌گردد.

پاسخ دوم اینکه: نفوس باقی پس از جدا شدن (از بدن) دارای کُل نیستند، پس آنها را مجموع حقیقی نیست، چون بعضی از آنها را با بعضی دیگر - به‌طوری که بتوان شماره و احاطه کرد - ارتباطی نیست، بنابراین آنچه از نهایت حوادث گفته‌اند لازم نمی‌آید.

پاسخ سوم اینکه: ما گرفتیم که متناهی بودن نفوس ناطقه و حدوث آنها را در گذشته پذیرفتیم، ولی از این امر متناهی بودن حوادث لازم نمی‌آید، به‌جهت جایز بودن حوادث نامتناهی در گذشته - با متناهی بودن نفوس - و حدوث آنها به این‌گونه است که فلک، شکل عجیبی پیدا می‌کند که در آن نوعی از حیوانات حدوث می‌یابند که نه پیش از این پدید آمده‌اند و نه بعد از آن پدید می‌آیند، و انسان از این قبیل است، در این‌صورت نوعش - پس از آنکه نبوده - حادث می‌باشد، پس از متناهی بودن آنها متناهی بودن حوادث لازم نمی‌آید.

این پاسخ بسیار سست است و صدورش از حکیم بحّاث شگفت است، برای‌اینکه عنایت الهی چگونه از ایجاد برترین انواع طبیعت در زمانهای نامتناهی کوتاهی دارد و نوعش را به‌واسطهٔ از پی‌هم آمدن اشخاص و امثال حفظ نمی‌کند؟ با اینکه آن طبایع انواع را که پائین‌تر و پست‌تر از آنها است حفظ می‌کند و ادامه می‌بخشد، و قاعدهٔ امکان در کلیات انواع جاری می‌باشد - اگرچه در جزئیات متغیّر آنها جاری نیست -؛ و نیز: هر طبیعت نوعی را صورتی عقلی در عالم ربوبیت است و لازم است که به رقایق و سایه‌های خود دارای عنایت [1] باشد و آنها را در هر وقتی حفظ کرده و ادامه بخشد، و این صورت در نزد عرفا عبارت از اسم الهی و تجلیئی از تجلیات حق‌متعال است که هر لحظه و آنی در شأن و کاری دیگر است.

دلیل هفتم اینکه: هر عددی، خواه آحاد متناهی و یا غیر متناهی باشد؛ یا بالفعل جفت و زوج است، و هر زوجی به دو بخش مساوی تقسیم می‌پذیرد و نصف آن

۱. چون موجودات عالم پائینی ما سایه‌های موجودات عالم اعلا هستند، و هر عقل فعالی لازم است که برای هر صورتِ عقلی که آنجا است، اینجا سایه‌اش باشد، و آنچه آنجا است دائمی است، پس سایه‌اش نیز دائمی است. «سبزواری»

کمتر از کُلّ آن است، و هرگاه که چیزی کمتر از غیر خودش شد، متناهی است، و چون نصف متناهی شد، کُل هم متناهی است؛ و یا اینکه فرد است، و چون از آن یکی کم کنیم زوج می‌گردد، و زوج هم همان‌گونه که دانستی متناهی است، و چون آن یک را بدان زوج متناهی اضافه کنیم، کُل، متناهی می‌گردد، پس بنابر هردو تقدیر، نفوس گذشته متناهی است و از متناهی بودن آنها متناهی بودن حوادث لازم می‌آید.

پاسخ آنکه: شیخ متألّه (شیخ‌اشراق) در کتاب مطارحات گوید: ما نمی‌پذیریم که نفوس ناطقه‌ای که از بدنها جُدا شده و دارای شماراند، در اعیان موجود باشند، چون دانستی که عدد، امری اعتباری است و در اعیان دارای وجود نیست، پس به زوج و فرد و کم و زیاد و «لا مساوات» و «لا تفاوت» توصیف نمی‌گردد، پس آن را «کُلّ عددی» در اعیان نمی‌باشد، چون بعضی از آنها را با بعض دیگر هیچ ارتباطی در نفس‌الامر و اذهان نیست، برای‌اینکه ذهن را امکان شمار و تصوّر آنها به‌گونهٔ تفصیل واکتناه (به کُنه و حقیقت آن رسیدن) نمی‌باشد؛ پس بنابر تقدیر اینکه پذیرفته شود، آنها را شماری هست، از این امر لازم نمی‌آید که زوج و یا فرد باشد، برای‌اینکه زوج و فرد و مساوی و مشترک و متباین بودن و «جَذْر» و مجذور و غیر اینها از خواص عدد متناهی و اقسام آن است ـ نه از خواص مطلق عدد ـ سپس اگر خالی نبودن آنها را از زوج و فرد بودن پذیرفتیم، چرا گفتند: هر عددی که از غیرخودش کمتر باشد لازم است که متناهی باشد؟ ـ به‌جهت نقض این قاعده به مآتِ (صدگان) نامتناهی که کمتر از الوفِ (هزارگان) نامتناهی می‌باشد؟ ـ مقدورات خداوند متعال هم در نزد متکلّمان این‌گونه است، یعنی کمتر از معلوماتش می‌باشد، به‌جهت دخول ممتنعات در بخش معلومات نه مقدورات ـ با متناهی نبودن آنها ـ.

گویم: این پاسخ از چند وجه اشکال دارد:

از آن جمله اینکه: حکم به اینکه عدد، بر اطلاق خود غیر موجود است، سخن درستی نیست، و این شیخ متألّه حکم به اعتباری بودن عدد کرده است، برای‌اینکه وحدت و وجود و تشخص ـ مانند امکان و شیئیت و معلومیت ـ نزد او اموری ذهنی و اعتباری‌اند، و چون عدد عبارت از تألیف و گِردآمدهٔ وحدات و یگان است و آنچه از امور اعتباری ترکیب می‌یابد ناگزیر اعتباری می‌باشد، بنابراین عدد، اعتباری می‌باشد؛

ولی ما بر این مطلب که: وجود در هر موجودی عین حقیقت او است و ماهیت بدان (وجود) موجود می‌باشد، اقامهٔ برهان کرده‌ایم، و در مقام تحلیل حکم می‌شود که وجود، عینی (و خارجی) است و ماهیت مجردِ از آن، اعتباری محض است و وحدت، عین وجود می‌باشد، پس موجود است، بنابراین این دلیل، یعنی حکم به اینکه عدد، اعتباری است باطل می‌شود، چون آن تألیف و گِردآمده از امور اعتباری است.

از آن جمله اینکه: گرفتیم که عدد، امری اعتباری باشد، ولی از امور اعتباریِ کاذبِ غیرِ مطابقِ با آنچه در نفس‌الامر می‌باشد نیست تا این امر بر آن متفرّع گردد که آن غیرقابل تقسیم به زوج و فرد و مساوات و «لا مساوات» می‌باشد، زیرا این صفات نخست و بالذات عارض عدد می‌شوند و به‌واسطهٔ آن عارض معدود و شمرده شده، و این روشن است.

و از آن جمله اینکه: غیرمتناهی بر دو معنی است: یکی بالقوّه، و آن غیر متناهی «لا یقضی» ـ بدون ایستادن» است و دومی بالفعل، و آن غیرمتناهی عددی است، و مقدوراتِ خداوند متعال در نزد متکلمان، غیر متناهی به معنی اوّل است نه به معنی دوم، چون آنان منکِر وجودِ غیرمتناهیِ بالفعل می‌باشند، خواه مرتّب باشد و خواه غیرمرتّبِ پشتِ سرهم و یا مجتمع، پس تفاوت در غیرمتناهی به معنی اوّل جایز است، مانند قبول جسم مر نصف شدن متداخل نامتناهی، و یک چهارم شدن متداخل نامتناهی را ـ نزد حکما ـ که دومی نصف اوّلی می‌باشد.

یادآوری مشرقی (الهامی)

بدان که ما پیش از این اشاره کردیم که وحدت، در هر چیزی ـ مانند وجود ـ معتبر است، و کثرت اگر بین یکایک آنها علاقه و بستگی ذاتی نباشد، حکم بر آنها ـ هنگام اخذ آنها به‌گونهٔ مجتمع ـ به‌صورت حکم وجودی ـ غیر احکام آحاد ـ امکان‌پذیر نیست، برای‌اینکه آحاد و وحدات آنها اگرچه در نزد ما موجوداند، ولی موجود به یک وجود نمی‌باشند، بلکه موجودات فراوانی‌اند که هر کدامشان را حکمی خاص می‌باشد.

و چون این گفته آمد، از این راه پاسخ از دلیل مذکور جایز است که: نفوس جُدا

شده را مجموعی نیست که دارای وحدت خارجی باشد، به‌طوری که بر آنها حکم شود که چنین و چنانند؛ آری! ذهن می‌تواند که بخشی از آنها را اعتبار کند، و هر بخشی در اعتبار ذهن، متناهی است، برای‌اینکه ذهن، توان بر احاطهٔ تفصیلی به امور نامتناهی را ندارد، و هر حدِّ متناهی از نفوس، یا زوج است و یا فرد، و از آن نامتناهی بودن آن حدّ، و حوادثی که با آنها پدید می‌آید لازم نمی‌آید.

در اینجا نکته‌ای است و آن اینکه: به‌زودی خواهی دانست که بسیاری از نفوس ـ یعنی کاملان در علم ـ با عقل فعال اتحاد پیدا می‌کنند و دسته‌ای از آنها ـ یعنی ناقصان بدبخت ـ به ژرفای دوزخ سرنگون می‌شوند و به جهان نفوس مُفارق بالا نمی‌روند؛ و بعضی از حکما مانند اسکندر (افرودیسی) و غیر آنان ـ حتی ابن‌سینا نیز در بعضی از رساله‌هایش ـ معتقداند که نفوس ناقص هلاکت پیدا کرده و پس از بدن باقی نمی‌مانند، و این معنی از بعضی از روایات یاران امامی مذهبان ما از امامانمان علیهم‌السلام استنباط می‌شود؛ و دسته‌ای دیگر از آن نفوس در طبقات جهان آخرت متفرق و پراکنده‌اند؛ بنابراین آنها را در مکانی که فرایشان گیرد و یا زمانی که احاطه‌شان کند و یا رباط و رشته‌ای عقلی که آنان را جمع و گِردآورد، جمعیّت و اجتماعی نیست.

نکته‌ای دیگر

این دو جمله وقتی ترتّب وضعی ـ آنچنان که در مقادیر است ـ و یا ترتّب عقلی ـ چنانکه در علل و معلولات است ـ یافت، هریک از آن‌دو را نظم و ترتیبی بین آحاد و یکایکشان واقع می‌شود، و چون اوّلِ از آحاد یکی از آن‌دو ـ به اِزاء اوّل از آحاد دیگری ـ ملاحظه گردد، بقیّهٔ آحاد بدون اینکه عقل نیاز به ملاحظهٔ هریک از آحاد با نظیر آن ـ ملاحظه‌ای تفصیلی ـ داشته باشد مطابقت پیدا می‌کنند، بلکه ملاحظهٔ اجمالی هم کافی است؛ اما در غیر مرتبه و یا در امور اعتباری محض، جز تطبیق همگی ـ یکی‌یکی با آنچه که در اِزاء آن است به‌گونهٔ تفصیل ـ کافی نمی‌باشد و عقل برای آن بسنده نیست؛ برخی از آنان دو جملهٔ اوّلی را به دو ریسمان دراز و بلکه به دو چوب طویل ـ اگر مبداء هر دو مطابق هم باشد ـ و دومی را به سنگ ریزه‌های پراکنده که

بدون ترتیب اجتماع یافته‌اند تشبیه کرده است، بنابراین برهان، جز در امور موجودِ مترتّب جاری نمی‌گردد؛ پس آنچه از جاری بودن برهان تطبیق و تضایف و غیر این دو که گفته‌اند دفع می‌گردد، یکبار از جهت انهدام و نقض، و بار دیگر از جهت اثبات و استحکام بخشیدن وجود آن.

نخست در حوادث، بر مُدرِک فلسفه (یعنی بر تقدیر نقض) است و دوم در مراتب اعداد و سوم در نفوس مفارق ـ به گمان فلاسفه ـ و چهارم به اینکه وجود فلک از ازل تا طوفان (نوح علیه‌السلام)، کمتر از آن است تا زمان ما؛ نقض آن فقط به این است که وجود خداوند متعال از ازل تا زمان طوفان، کمتر از آن است تا زمان ما؛ پنجم بنابر تقدیر نقض اینکه: معلومات خداوند از مقدوراتش زیادتر است ـ به‌جهت احاطهٔ اول تعالی به محالات نیز با عدم متناهی بودنشان ـ درحالی که دلیل، امتناع آن را می‌آورد؛ و ششم بنابر تقدیر نقض: به‌سبب اشتمال هر موجودی بر صفات نامتناهی، مانند لزوم امر و لزومِ لزومِ آن، و همین‌طور و غیر آن از نسبت‌های متضاعف (و دوچندان شونده)، و هفتم بنابر تقدیر نقض، به‌سبب منع جایز بودن تطبیق بین دو زنجیره، به علّت امتناع احاطهٔ عقل بدانچه که نامتناهی است.

گفتگو و فراگیری

بعضی از هوشمندان گفته‌اند: حقیقت آنکه عددِ نامتناهیِ بالفعل، مطلقا محال است، خواه بین آحاد ترتیب باشد و یا نباشد، و این بدان‌جهت است که اگر اموری نامتناهی تحقق یافت، مجموع آنها موقوف بر مقداری است که پس از کم کردن یکی، از آن مجموعه باقی می‌ماند، و این باقی مانده (نیز موقوف) بر آن مقداری است که از آن ـ پس از کم کردن یکی ازآن ـ باقی می‌ماند، و همین‌طور وجود مجموعه‌هایی نامتناهی لازم می‌آید که در آنها تطبیق جاری می‌گردد.

اگرگویی: موجود، درواقع امور فراوان متفرق و پراکنده است و مجموع را وجودی از حیث وحدت ـ جز پس از اعتبار عقل وحدت آن را ـ نمی‌باشد، پس ترکیب واقعی که کافی برای تطبیق بین تمام این مراتب است لازم نمی‌آید.

گویم: وقتی کثیر ـ مثلاً مانند دَه ـ پیدا شد، شکی نیست که در آن نُه و هشت و

هفت هم یافت می‌گردد، و نُه ـ از آن حیث که یک نُه است ـ دارای جهت وحدت است ـ اگرچه آن را عقل اعتبار نکند، و این امر در تطبیق کافی است؛ نیک‌بیندیش؛ پایان سخن او.

گویم: در این سخن چند اشکال است:

نخست آنکه: دانستی معنی وجود کثرت، وجودات آحاد آن است، نه اینکه آن را وحدتی دیگر غیر از وحدت آحاد است، لذا محصِّلان از حکما گویند: وحدت عدد عبارت از نفس کثرت آن می‌باشد، چون آن ماهیتی است که وجودی ضعیف دارد، صورتش به‌عینه نفس مادّه‌اش می‌باشد، چنانکه فعلیت هیولا، نفس قوّه و استعدادش می‌باشد، بنابراین کثرت و عدد را وحدتی، جز مجرّد اعتبار عقلی ـ بدون آنکه آن را مطابقی خارجی باشد ـ نیست، پس آن درواقع موقوف بر چیزی نمی‌باشد، چون آنچه که در خارج تحقق و ثبوت ندارد، بر غیرخودش موقوف نمی‌باشد.

دوم آنکه: گرفتیم که دَه را وجودی و آن را موقوف بودن و نیاز بدانچه که جزء آن است باشد، ولی نمی‌پذیریم که آن را موقوف بودن بر عددی مخصوص از آنچه که پائین‌تر از آن است می‌باشد، برای‌اینکه هیچ رُجحان و برتری، نُه و یک را بر هشت و دو، و یا هفت و سه، و یا شش و چهار و یا پنج و پنج نمی‌باشد، بنابراین هیچ اختصاصی نُه را در اینکه نخست محتاج بدان (ده) است ـ غیرخودش ـ نیست، بلکه حقیقت همان است که ابن‌سینا در الهیات کتاب شفا بیان داشته که: عدد، جز بر یکانها موقوف نیست.

سوم آنکه: گرفتم که دَه، موقوف بر ماهیت نُه باشد، ولی بر ماهیّت نُهِ مخصوص موقوف نمی‌باشد، برای‌اینکه در هر دَهی، دَه افرادِ از نُه، تصوّر می‌شود، زیرا به‌واسطهٔ کم کردن هریکِ معیّن از آحاد دَه، نُه مخصوص باقی می‌ماند، پس آنجا دَه تا نُه هست که هیچ‌یک از آنها به‌عینه بر باقی دیگر ـ در اینکه مبداء وجود دَه می‌باشد ـ رُجحان و برتری ندارد، بنابراین در اعتبار هریک از آنها برای مبداء بودن دَه، ترجیح بدون مرجِّح و برتری‌دهنده لازم می‌آید و در ترتیب ـ برای جاری شدن تطبیق ـ ناگزیر از تخصیص در هریک از مراتب ـ چنانکه بر اندیشمند پنهان نیست ـ می‌باشد.

دلیل هشتم آنکه: عالم با تمام آنچه که در آن است ممکن‌الوجود می‌باشد و هرچه

که به ذات خود ممکن‌الوجود است حادث است، پس عالم حادث است، و این بدان‌جهت است که هر ممکنی محتاج به مؤثر است و تأثیر مؤثر خالی از اقسام سه‌گانه نیست، یا در حال وجودش است و یا در حال عدمش می‌باشد، و یا نه در حال وجودش است و نه عدمش؛ اوّلی محال است، چون از قبیل ایجاد موجود و تحصیل حاصل است؛ دومی نیز محال است، زیرا جمع بین وجود و عدم است و محال است، بنابراین مشخص می‌شود که مؤثر در آن نه در حال وجود است و نه در حال عدم، و این همان حال حدوث می‌باشد، پس هرچه که مؤثر دارد حادث است، پس عالم حادث است.

نخست آنکه این‌گونه تقریر شود: تأثیر مؤثر یا حال عدمش است و یا حال حدوثش و یا حال بقایش، دوتای اوّلی مفید دعوی‌اند و سومی باطل است، چون آن تحصیل حاصل است و محال می‌باشد.

پاسخ اینکه: مختار ما این است که تأثیر در حال وجود و بقا است؛ آنجا که گفته: آن ایجاد موجود و یا ابقای باقی است؛ گوییم: کار این‌گونه نیست، آنگاه این‌گونه بود که اگر فاعل، آن را وجود دومی و بقای تازه و جدیدی می‌بخشید، درحالی که این‌گونه نیست (چون جعل ترکیبی در ذاتیات باطل است) بلکه فاعل آن را به نفس این ایجاد پدید می‌آورد، زیرا تأثیر فاعل در شئی [1]، عبارت از تابع بودن آن (شئی) است مر او را در وجود، واجب‌الوجود به علّت خود [2]؛ سپس (گوییم:) آنچه که دلالت دارد بر اینکه تأثیر لازم است در حال وجود باشد، وجوهی چند است:

نخست اینکه: اگر تأثیر درحال وجود باطل باشد، لازم می‌آید که یا درحال عدم باشد، و از این، جمع بین وجود و عدم لازم می‌آید و این امر ممتنع است، و یا اینکه نه درحال وجود باشد و نه در حال عدم، از این، ثبوت واسطه بین آن‌دو لازم می‌آید و این نیز چنانکه دانستی باطل است.

دوم اینکه: امکان در هر ممکنی علّتِ تامّ است برای احتیاج، هنگامی که عقل حکم می‌کند که امکان دارد پس محتاج است، پس اگر درحال بقا احتیاج نداشته باشد، یا

۱. یعنی تأثیر، تقوّم معلول است به فاعل خود ـ تقوّمی وجودی ـ وتشأن فاعل به شئون ذاتی خود. «سبزواری»
۲. که به علّت خود وجودش واجب می‌شود. «م»

انقلاب در ماهیت لازم می‌آید و یا تخلّف معلول از علّتِ تامّ لازم می‌شود.

سوم اینکه: کسانی که به این دلیل استدلال می‌کنند گروهی از اشعریان‌اند و نزد آنان صفات حق‌تعالی زائد بر ذات قدیم اویند و موجود به ایجاد ذاتند مر آنها را، پس اینها مادّه و اَصل نقض است بر آنان.

چهارم اینکه: اگر ممکن در حال بقایش از مؤثر بی‌نیاز باشد، لازم می‌آید که اگر انعدام باری‌تعالی فرض شود، عالم معدوم نگردد، و نیز لازم می‌آید که هیچ‌یک از موجودات معدوم نگردند و این باطل و زشت و ناپسند است، ولی برخی از آنان آن را ملتزم شده و در انعدام عالم گفته‌اند: خداوند فنا را می‌آفریند، ولی آنان چون دیدند زمان مرکّب از آنات و لحظات است و جسم را اکوانی دفعی است، سزاوار است که گویند: خداوند در هر لحظه و آنی عالمی دیگر حادث می‌کند.

دلیل نهم: چیزی است که بعضی از متأخران آن را تقریر کرده‌اند و آن اینکه: ماسوای الهی یا مجرد است و یا جسم و یا جسمانی، اوّلی، وجودش محال است، چون اگر پدید آید باید مشارک با حق‌تعالی باشد، پس لازم می‌آید که از او، به فصلی امتیاز پیدا کند، در آن‌صورت واجب تعالی مرکب خواهد بود و این محال است؛ اما دومی، ناگزیر حادث خواهد بود، برای‌اینکه هر جسمی یا متحرک است و یا ساکن، و هریک از آن‌دو حادث می‌باشند، اما حرکت: به‌جهت آنکه ماهیتش اقتضای مسبوق بودن به غیرخودش را دارد، چون آن (حرکت) عبارت از تغییر حالی پس از حالی و انتقالی از حالی به حال دیگر است، لذا اگر ازلی باشد، مسبوق به غیر نخواهد بود، پس دو نقیض، ازلی و مسبوق بودن به غیر جمع می‌آیند و این خلف (خلاف فرض) است، زیرا اگر (حرکت) قدیم باشد، باید هر گردشی از گردشهای فلک مثلاً، مسبوق به دیگری باشد که هریک از آنها مسبوق به عدم ازلی است، پس اَعدام در ازل اجتماع می‌یابند، و در ازل چیزی از آنها یافت نمی‌گردد و این مطلوب است، زیرا در ازل یا چیزی از این حرکات هست و یا اینکه نیست، بنا بر دومی، عدم پیشین بر تمام (حرکات) تحقق و ثبوت می‌یابد و این مطلوب است، و بنابر اوّلی، حرکت که در ازل موجود است، بر تمام حرکات تقدّم پیدا می‌کند، پس آن را بدایت و آغازی هست، اما سکون: آن عبارت از حصول دومی است در حیّز و مکان اوّلی و ملزوم آن است، و

حصول، وجودی است و قِدم آن، عدمش را منع می‌کند، به‌جهت وجوب استناد قدیم به واجبِ موجبِ تامّ، ولی عدمِ آن به‌واسطهٔ جایز بودن حرکت بر هر جسمی جایز می‌باشد [۱]، برای‌اینکه اگر بسیط است، اجزایش باهم تشابه دارند، پس جایز است که هریک از آنها به حیّز و محلّ دیگری تلبّس و آمیزش پیدا کنند، و این جز به‌واسطهٔ حرکت حاصل نمی‌شود، و اگر مرکّب است، حرکت بر بسایط آن امکان‌پذیر است و آن، مستلزم حرکت بر آن نیز می‌باشد.

پاسخ از وجوهی چند است:

نخست آنکه: آنچه در نفی مجرد - غیر از باری‌تعالی ـ بیان داشته‌اند، نفی موجود غیراو را می‌بخشد، لازم، نزد آنان و نزد غیرآنان، و همین‌طور آنچه بیان داشته‌اند باطل است.

دوم آنکه: آن با دلایلی که بر وجود مجردات و صور عقلی اقامه شده است معارض می‌باشد.

سوم آنکه: پیش از این گفته شد که وجودات بسیط، به کمال و نقص، در نفسِ «ما به الاشتراک» بدون نیاز به ممیّزی فصلی از هم امتیاز دارند، اما آنچه از دفع مشهور شده که: تجرّد، امری سلبی است و اشتراک در سلب‌ها موجب ترکیب نمی‌شود، بلکه امتیاز بین متشارکات در سلب، به نفس ذات متباین آنها حاصل است؛ سخن درستی نیست، چون هیچ شکّی در این مسئله نیست که مجردات در گونه‌ای از وجود که مباین وجود جسمانیات است اشتراک دارند، ولی از آن تعبیر به عنوان سلبی می‌شود، چنانکه از حقیقت علم و ادراک، به عدم غیبت از ذات تعبیر می‌شود، و شکی نیست که علم، صفتی وجودی است که از آن به عنوان سلبی تعبیر می‌شود؛ ولی حقیقت همان است که برایت آشکار ساختیم.

چهارم آنکه: مبنای آنچه که در این دلیل بیان داشته‌اند بر این امر است که تجرد ذاتی او تعالی یا نوع است و یا جنس، و بنابر هردو تقدیر لازم می‌آید که او تعالی

۱. جواز عدم بر آن، منافی قِدم نیست. آیا نمی‌بینی که عدم عقل کلی جایز است ـ با اینکه قدیم زمانی است؟ ـ و برهان وسط اینکه استدلال‌کننده گوید: چنانکه در حرکت گفت. سکون وقتی کون دوم در حیّز اول باشد، مسبوق به غیر است، چون کون دوم مسبوق به کون اول است. «سبزواری»

دارای ماهیت باشد و این محال است ـ چنانکه بر این امر اقامهٔ برهان شده است ـ اما حقیقت وجود مشترک در نزد ما، در آغاز این کتاب بیان داشتیم که نه کلی طبیعی ـ نوع و یا جنس ـ و نه غیرآن از کلیات پنج‌گانه نمی‌باشد، اما مفهوم انتزاعی که جز در عقل وجود ندارد، شکی نیست که از خارجیها است نه مقوِّم‌ها.

پنجم آنکه: غایت آنچه لازم می‌آید، ترکیبِ واجب است از اجزای عقلی، و آنان هیچ برهانی بر محال بودن آن اقامه نکرده‌اند و این الزامی است.

ششم آنکه: ماهیت حرکت و معنایش اگرچه مسبوق بودن به غیر و یا انتقال از حالی به حال دیگر است، ولی این مستلزم آن نیست که این ماهیت مسبوق به غیر باشد، چون بارها دانستی که ماهیت هر چیزی لازم نیست که از افراد نفس خودش باشد، و حمل شئی بر نفس خودش، به حمل اوّلی ذاتی ضروری است نه به حمل متعارف صناعی، پس این ماهیت اقتضای آن را دارد که هر جزئی از جزئیاتش مسبوق به غیرخودش باشد، و نیز دانستی که مسبوق بودن ماهیت به غیرخودش، موجب این نمی‌شود که برای آن و یا برای افرادش بدایت و آغازی باشد که پیش از آن حصول نداشته است.

هفتم آنکه: آنچه گفته‌اند درخواست حدوث هر انتقال جزئی را دارد نه حدوث حرکت توسطی را که با انتقالات جزئی نامتناهی باقی می‌ماند.

هشتم آنکه: اگر آنچه گفته شده مورد قبول قرار گیرد، دلالت بر حدوث هر شخصی از حرکت دارد، نه دلالت بر حدوث نوع آن.

گویم: در این دو پاسخ (هفتم و هشتم) اشکال است، بلکه نزد من هردو نادرست است، برای‌اینکه حرکت به معنی توسط، اگرچه بر آن ـ در آنچه که دارای مبداء شخصی و منتهای شخصی و فاعل و قابل شخصی است ـ حکم می‌شود، ولی آن با این امری که از حیث وجود در ذات خود مُبهم است، به‌حسب نفس خودش هیچ بقایی ندارد [۱]، بلکه بقایش مانند بقای هیولای نخستین است [۲] که نیازمند به متممات

۱. چون حدوث عبارت از تجدد ذاتی است، بقا عبارت از ثبات است. و معلوم است که توسط را ثباتی نیست، چون در هر لحظه و آنی در دو حدّ است، غیر دو حدِّ آنِ پیشین و غیر دو حدّ آنِ لاحق، و آن اگرچه مانند نقطه است، ولی مانند نقطهٔ سیال، و وعاء و ظرفش، آنِ سیال است «سبزواری» ۲. بنابر طریقه مصنف قدس سره که ترکیب اتحادی است. «سبزواری»

نوعی و شخصی از صور می‌باشد، و همین‌طور ماهیت از پی‌هم آیندهٔ اشخاصِ آن که در نفس خود هیچ بقایی ندارد، و این اگرچه بحث بر سَنَد (بطلان سند منع) است، ولی مقصود آگاهی دادن بر حقیقت امر است، آری! اگر ثابت شود که از پی‌هم آینده در خصوصیات و اشخاص ـ برای حرکت استمرارِ اتصالی ـ موجب بقای موضوع شخصی جِرم مستدیر گردشی قارّ الذات می‌گردد، بحث مسلّماً قوی خواهد بود، و این همان‌گونه است که از جانب ما دانستی؛ حقیقت آنکه اگر متکلّمان را این امکان بود می‌گفتند: هر جسم و جسمانی در حدّ نفس خودش خالی از حوادث نیست [1]، و هرچه که در نفس خودش خالی از حوادث نباشد، حادث است، پس هر جسم و جسمانی حادث است؛ سخن تمام خواهد بود، وگرنه تمام نخواهد بود، و شاید مقصود پیشینیان آنان که در سدهٔ نخست بودند ـ به‌جهت نزدیکی زمانشان به زمان نبوت و وحی ـ همان باشد که رأی و نظر ما است ـ مطابق سخن بزرگان حکمت که انوار علومشان را از کانون نبوت فرا گرفته‌اند ـ.

نهم آنکه: مسبوق بودن هر دوره چون به عدم ازلی است، درخواست اجتماع اَعدامش را در ازل دارد، یعنی آنها در این حکم اجتماع پیدا می‌کنند، نه اینکه در حصول در وقت معیّن اتفاق پیدا می‌کنند (چون ازل وقت محدودی نیست)؛ و نیز مختار ما این است که در ازل، چیزی از این حرکات نیست، یعنی هیچ‌یک از آنها ازلی نیست، نه به این معنی که ازل، زمان معیّن است، بلکه در زمان معیّن چیزی از آنها پدید نمی‌آید (زیرا ازل زمان معیّن نیست) و روشن است که این مفید مطلوب نیست؛ و نیز مختارما این است که چیزی از این حرکات در ازل تحقق دارد، آنجا که گفته: حرکت موجود در ازل مقدم بر تمام حرکات است پس آن را بدایت و آغازی هست؛ گوییم: آری! به این معنی که این حرکت ازلی مسبوق به حرکت دیگری نمی‌باشد [2]، نه به این معنی که عدم پیشین بر همه تحقق و ثبوت دارد، زیرا ازلی بودن آن منافی این است.

قائلان به حدوث را چند دلیل دیگر است که اگر بیم از به درازا کشیدن سخن نبود

۱. یعنی جوهر و طبع سیال آن ـ به مقتضی حرکت جوهری ـ. «سبزواری» ۲. یعنی مسمای حرکت، و یا حرکت توسطی ـ چنانکه گویند ـ وگرنه هر فردی از حرکت مسبوق به فرد دیگری است. «سبزواری»

تمام آنها را با اشکالاتی که بر آنها شده بیان می‌داشتیم؛ و مقصود از آنچه بیان داشتیم اینکه ناظر در این مسئله به اطراف آنچه گفته‌اند و دلایلی که از هر دو طرف آورده شده احاطه پیدا کند تا ارزش و قَدر آنچه را که ما بدان پی‌بردیم و راهش را پیمودیم بداند، و سخن ما را بر مجرّد مکاشفه و ذوق و یا تقلید شریعت، بدون در کارگیری دلایل و براهین و التزام به قوانین حمل نکند، برای‌اینکه کشفِ تنها در سلوک ـ بدون برهان ـ کافی نیست، چنانکه بحث تنها ـ بدون مکاشفه ـ نقصان بزرگی در راه می‌باشد، و تنها خداوند یاری‌کننده است و بس.

۵
فصل
در توافق بین شریعت و حکمت در دوام فیض باری‌تعالی و حدوث عالم

بارها اشاره کردیم که حکمت مخالف با شرایع حقِ الهی نیست، بلکه مقصود از آن‌دو، یک‌چیز است و آن معرفت و شناخت حقِ اوّل تعالی و صفات و افعال او می‌باشد، و این گاهی از راه وحی و رسالت حاصل می‌شود که به نام نبوت نامیده می‌شود و دیگرگاه از راه سلوک و کسب که به نام حکمت و ولایت نامیده می‌شود، و آنکه در مخالفت آن‌دو باهم دهان باز می‌کند کسی است که معرفت تطبیق خطابات شرعی را بر براهین حِکمی نداشته و توان آن را جز مؤیَّد و یاری شدهٔ از جانب حق‌متعال که در علوم حِکمی کامل و بر اسرار نبوی مطلع و آگاه است ندارد، زیرا می‌شود که انسانی در حکمت بحثی وارد و سرآمد باشد و از علم کتاب‌الهی و شریعت و برعکس، بهره‌ای نداشته باشد.

پس اگر عقل سلیم اندیشه و تفکّری تمام و کامل کند و دامن انصاف را سخت بگیرد و از تمایل و انحراف و ستیز و بیراهه رفتن کنار باشد و بیندیشد که دسته‌ای از خردهای پاک و نفوس پاکیزه، آنان که باطنشان به پلیدیهای جاهلیت و چرکیهای نفسانی آلوده نشده و از راه پاکی انحراف پیدا نکرده‌اند و به باطل و فریبکاری خو نگرفته و از جانب خداوند به اموری شگفت در علم و عملِ معجزات و خوارق عادات ـ بدون جادو و حیله و ناراستی و خیانت ـ یاری و کمک شده‌اند؛ سپس اصرار بر

اعتقاد به حدوث این عالم و خرابی و نابودی آن و شکافتن سقف و انهدام طاق آن و فروریختن ستارگان و تیره شدن آنها و درنوردیده شدن آسمانها و نابودی زمین و انفجار دریاها و راه افتادن کوهها و نابود شدنشان دارند و در این امر اصرار و پافشاری می‌کنند و بر منکران آن بسیار سخت می‌گیرند، با اینکه آشکار است اعتقاد به قِدم عالم با بقای نفوس پس از کالبدهای شخصی و اثبات خیرات و شرور نفسانی در معاد زیانی به آنان نمی‌رساند و اِخلالی به شریعت در ظاهر امر وارد نمی‌سازد، ناچار این یقین پیش می‌آید که آنان از روی هوا و هوس سخن نگفته‌اند و آنچه گفته‌اند جز از روی یقین درست و اعتقاد راست نیست.

سپس وقتی ما به براهین عقلی که شک و شبهه‌ای در مقدمات یقینیِ ناگزیری آنها نیست مراجعه می‌کنیم می‌یابیم که همهٔ آنها قائم بر این امر است که آفریدگار و صانع عالم، یگانهٔ بی‌نیازی است که هیچ نقص و تغییر و هیچ انتقالی از حالی به حال دیگر و هیچ سستی در فاعلیت او و هیچ بُخل و خسّتی در فیض و احسان او عارضش نمی‌گردد، و موقوف بر ارادهٔ حادث و یا حضور وقت مناسب و یا قصد تحصیل مصلحت برای خود و یا غیر خودش نمی‌باشد، برای‌اینکه هرکس قصدش در ایجاد چیزی تحصیل مصلحت ـ اگرچه برای غیر خودش باشد ـ و یا رسانیدن سودی ـ اگرچه برای غیر خودش باشد ـ او در نفس خودش ناقص است و در کمالش محتاج به غیرخودش می‌باشد، برای‌اینکه آن تحصیل و یا رسانیدن، اگر برایش از نبودنش سزاوارتر نیست، پس آن را قصد نکرده است، و اگر سزاوارتر است، او به‌سبب این امر، محصِّل کمال برای خود از غیر خود می‌باشد، زیرا بدون آن فاقد آن کمال است؛ پس دانسته شد که او در فاعلیّت تامّ، و در اراده هم تامّ است و در ذاتش قصدی زائد و یا اراده‌ای حادث نمی‌باشد، پس لازم می‌آید که صانع و فیاض بودنش پیوسته و همیشه باشد و دستش به رحمت و عطا ـ در ازل و ابد ـ بدون نارسایی و عجز و قصور گشاده باشد، بلکه قصور و نارسایی و عجز؛ در ما فرزندان عالم دنیا و اجسام و ساکنان دهکدهٔ هیولا ـ یعنی سرای زوال و انتقال ـ که تمام اهالیش ستمکارانند می‌باشد.

بنابراین، جمع بین حکمت و شریعت در این مسئلهٔ بزرگ، جز بدانچه که

خداوند ما را بدان راهنمایی فرموده و پرده از دیدهٔ بصیرت و بینش ما ـ برای ملاحظهٔ کار آن‌گونه که هست ـ برکنار زده است امکان‌پذیر نیست، یعنی تحقیق تجدّد اکوان و موجودات طبیعی جسمانی و خالی نبودنشان در ذاتشان از حوادث، پس فیض از جانب خداوند باقی و دائم است و عالم در هر لحظه‌ای متبدّل و زایل‌شونده است، و بقای او تنها به‌واسطهٔ ورود امثال می‌باشد، مانند بقای نفوس در مدت حیات هریک از مردم، و خلایق از تشابه امثال و پشت‌سر هم آمدن آنها ـ به‌گونهٔ اتصال ـ در پرده و فراموشی‌اند.

بیانی هشدار دهنده

بعضی از عرفا در کتاب خود که به نام زُبدةالحقائق است (عین القضاة همدانی قدس‌سره) گوید: آنکه گوید: عالم قدیم زمانی است، هوس محض است و تحت آن بیهوده‌گویی است، زیرا بدو گفته می‌شود: مرادت از عالم چیست؟ یا می‌گوید: مرادم از عالم، تمام اجسام آن مانند آسمانها و اصول است، و یا می‌گوید: مرادم از عالم، هر موجودی جز خداوند است [1]، پس اگر گفت: مرادم از عالم، هر موجود ممکنی از اجسام و غیر اجسام مانند عقول و نفوس است، بنابراین بیشتر موجودات، مندرج تحت لفظ «عالم» می‌باشند و وجودشان موقوف بر وجود زمان نمی‌باشد، بلکه به ضرورت، وجود بر وی پیشی دارد، پس چگونه می‌توان گفت که عالم قدیم به زمان است؟ درحالی که بیشتر موجودات عالم از جهت وجود بر زمان پیشی دارند؛ و اگر گوید: مرادم از عالم، تمام اجسام است، بر این وجه نیز جایز نیست، برای‌اینکه معنی این سخن آنکه: اجسام از موقعی که زمان موجود بوده موجوداند، پس دلالت بر این دارد که زمان در وجود، بر اجسام پیشی دارد، درحالی که چنین نیست، زیرا اجسام از حیث وجود بر زمان پیشی دارند و زمان، از حیث وجود از آنها تأخر دارد ـ اگرچه این به‌واسطهٔ رتبه و ذات باشد ـ پایان سخن او.

۱. مراد از موجود، موجود مشهوری است ـ یعنی ماهیت ـ نه حقیقی که وجود است، چون مدار غیریت (غیرحق و ماسوا بودن) بر ماهیت دور می‌زند، پس عالم به این معنی نشأهٔ ماهیات است. «سبزواری»

گویم: اشکال در این سخن پوشیده نیست، برای‌اینکه معیّت زمانی [1] بین دو چیز، منافی تقدّم ذاتی یکی بر دیگری نمی‌باشد؛ ولی پس از اندیشه‌ای ژرف و عمیق و بحثی قوی، حقیقت آنچه که این عارف فرموده آشکار می‌شود [2]، برای‌اینکه نسبت بین زمان و جسم مانند نسبت بین هیولا و صورت ـ به‌واسطهٔ تلازم ـ می‌باشد، و زمان از جمله مشخصات جسم است، همچنان که هیولا به‌واسطهٔ استعدادش، از جمله مشخصات صورت می‌باشد، همچنین نظر در چگونگی تلازم بین مادّه و صورت، حکم به تجدّد و نوشدن هریک از آن‌دو را می‌بخشد، برای‌اینکه صورت، به حقیقت خود مستلزم مادّه است و آن را به‌گونهٔ فاعلّیت می‌بخشد، پس مادّه هم آن را لازم می‌آورد ـ لزوم فعل برای فاعلِ موجِب ـ لذا مادّه بدان صورت می‌یابد و به وجودش استکمال پیدا می‌کند.

سپس (گوییم:) مادّه با استعداد خود آمادهٔ قبول صورت از پی آینده ـ به‌جهت خصوصیّت آن با صورت پیشین ـ به‌گونهٔ آماده سازی می‌شود، پس پیوسته صورت، به‌واسطهٔ ایجاب و فعل، علّت برای هیولا است و مادّه، به‌واسطهٔ آماده‌سازی و قبول، علّت برای صورت است، بنابراین آن‌دو، دو متجدّد و نو شوندهٔ در وجوداند، و حکم در تجدّد و نو شدن هریک از هویت زمان و جسم هم این‌گونه است، پس زمان علّت تشخص جسم و حدوث آن است و جسم، علّت بقای زمان و استمرار آن می‌باشد، از این‌روی بوده که «زینون اکبر» (یکی از عرفای بزرگ) ـ به‌حسب آنچه از سخنش که در علم کلّی بر تجدّد هریک از هیولا و صورت نقل کردیم ـ گوید: موجودات باقی و نابود شونده‌اند، اما بقایشان عبارت از تجدّد و نو شدن صورتشان است، اما نابودیشان به‌سبب نابودی صورت نخستین است ـ هنگام تجدّد دیگری ـ و بیان داشته که: دثور و نابودی لازم صورت و هیولا ـ باهم ـ می‌باشد.

۱. در سخن این عارف معیّت زمانی نیست ـ بلکه پیش بودن زمان است ـ پس مناسب آن است که گفته شود: پیش بودن زمان منافی تأخر ذاتی آن نمی‌باشد، و جواب در سخن مصنف قدس‌سره ایما و اشاره‌ای است به دلالت سخن آنان بر پیش بودن زمان که غایت آن معیّت زمانی است و آن منافی تأخر ذاتی که خودش فرموده نمی‌باشد. «سبزواری»

۲. نه معیّت زمانی مانند معیّت دو چیز متباین، زیرا زمان و زمانی، بینشان اتحادی مانند اتحاد هیولا و صورت است، پس همان‌گونه که طبق روش مصنف قدس‌سره امکان ندارد که گفته شود: صورت مثلاً قدیم است، به این معنی که مادام که هیولا موجود است موجود می‌باشد و هردو، دو موجود قدیم‌اند، یکی با دیگری معیّت اقترانی دارد، همین‌طور در زمان و زمانی، درواقع چگونگی ارتباط آن‌دو را بدان‌گونه که مفصل است تفصیل داده. «سبزواری»

سپس صاحب کتاب زبدةالحقائق گوید: اگر پنداری که اجسام از آندم که حق‌متعال موجود بوده موجود بوده‌اند، این خطای بزرگی است، و این اعتقاد بیشتر از دانشمندان است، آنان که پندارند در نظر و ادراک، بر پیشینیان و پسینیان برتری یافته‌اند؛ و آنچه که در این مقام باید دانست اینکه: اصلاً اجسام آن‌گونه که حق‌متعال موجود است موجود نیستند، نه اکنون و نه پیش از این و نه بعد از این، و هرکس پندارد که عالم، اکنون با وجود حق‌متعال موجود است، او خطا کرده ـ خطای بزرگی ـ زیرا حق‌متعال را نه زمان است و نه مکان، و محیط به زمان و مکان و دیگر موجودات می‌باشد، و اگر وجودش بر چیزی پیشی دارد، مانند پیش بودنش است بر غیرخودش، پس او از جهت وجود بر وجود عالم پیشی دارد، همچنان که او از حیث وجود، بر وجود صورت این کلماتِ نوشته شده در این کتاب ـ بدون هیچ فرقی ـ پیشی دارد، و هرکس که بین آن‌دو (وجود) فرق گذارد، او پس از این در تشبیه می‌افتد و حق‌متعال را از شبیه، و از زمان نیز منزّه نکرده است، چنانکه از مکان هم در نزد عوام منزّه و مبرّا نساخته است، عوام یعنی آنان که پندارند او تعالی جسمی مکانی مانند دیگر محسوسات است، و این ایمان از ایمان حقیقی که برای عارف در آغاز سلوکش حاصل می‌شود بسیار دور است، درحالی که خداوند متعال بر زمانهای گذشته همان‌گونه پیشی دارد که بر زمان آینده، بدون هیچ فرقی، و این نزد عارف، یقینی است، ولی دانشمندان (ظاهری و رسمی) به ضرورت از ادراک آن عاجزانند، و اگر عاجز و ناتوان نبودند نمی‌گفتند: عالم در وجود، مساوی با وجود حق اوّل است، چنانکه نمی‌گویند: صور این حروف مثلاً، مساوی با وجود خداوند ـ که از این اوهام و پندارها منزّه و مبرّا است ـ می‌باشد؛ پایان سخن او.

جدا کردن سخن خوب از بد و فراگیری

بدان که اعتقاد به اینکه عالم با حق‌متعال در مرتبهٔ وجودش غیر موجود است، اعتقاد محصَّلی است و دانشمندان را در آن شکی نیست، ولی ثابت با برهان و تأیید از کشف و عیان اینکه: حق‌متعال با عالم و با هر جزئی از اجزای عالم موجود است، و حال در نسبت هر علّت اقتضاکننده ـ با قیاس با معلولش ـ این‌گونه است، پس معلول

به‌جهت نقص و امکانش، با علّت ـ در مرتبهٔ ذات کمالیش ـ موجود نیست، ولی علّت با معلول ـ در مرتبهٔ وجود معلول بدون زایل شدن از وجود کمالیش ـ موجود است، و هرکس در تحقیق این مسئله اندیشه کند، علم و خیر فراوانی را به‌دست آورده است، و دلیل بر آنچه گفتیم بیان الهی است که: هو معکم اینما کنتم، یعنی: هر کجا هستید خدا با شما است (۴ ـ حدید) و فرمود: هوالذی فی السماء اله و فی‌الارض اله، یعنی: همو است که در آسمان خدا است و در زمین هم خدا است (۸۴ ـ زخرف) و فرمود: اینما تولّوافثم وجه الله، یعنی: هرجا که روی کنید همانجا وجه خدا است (۱۱۵ ـ بقره) و غیر اینها از آیات قرآنی و احادیث نبوی.

و چون این گفته شد بازمی‌گردیم و می‌گوییم: حق‌متعال از زمان منزّه است و در هر وقتی از اوقات موجود است، البته نه به‌گونهٔ اختصاص و آویختگی (تعلیق) و حقِ منزّه از مکان، در هریک از مکانها موجود است، البته نه به‌گونهٔ تقیید و تطبیق، آن‌گونه که مشبّهان گویند، و نه به‌گونهٔ مباینت و جدا بودن، آن‌گونه که منزّهان گویند، یعنی دانشمندانی که در علم و دانش به درجهٔ عرفا نرسیده‌اند تا بفهمند تنزیه آنان نوعی از تشبیه و تقیید است ـ به‌جهت محصور قرار دادنشان مر مبداء عالم را از حیث وجود به تجرّد از بعضی از انحاء و گونه‌های وجود به مباینت و مغایرت ـ درحالی که ثابت شده واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود از تمام جهات و حیثیات است و در ذات محیطش به کُل، هیچ جهت امکانی نمی‌باشد، بنابراین او با هر موجودی به هر جهتی ـ بدون تقیید و تکثّر ـ هست، پس او در هر چیزی هست و در چیز نیست، و در هر زمانی هست و در زمان نیست، و در هر مکانی هست و در مکان نیست، بلکه او کُلِّ اشیاء است و اشیاء نیست.

فهـــارس

فهرست آيات

فهرست احاديث

فهرست اعلام و اصطلاحات

فهرست آیات

فهرست احادیث

فهرست اعلام و اصطلاحات